B23
.P56
Ser. 2
v.6

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 9 1932
THEOLOGICAL SEMINARY

Philosophische Vorträge.

Ueber

das Wesen der Seele.

Von

Dr. Rudolf Focke,

nebst der dabei stattgehabten Diskussion.

Halle a. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1883.

III-2

Ueber das Wesen der Seele.

Vortrag,

gehalten am 25. November 1883 in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin

von Dr. **Rudolf Focke,**

nebst der dabei stattgehabten Diskussion.

M. H.! Das Thema, über welches vor Ihnen zu sprechen Sie mir erlaubt haben, hat seit jeher das Interesse nicht nur aller Philosophen, sondern aller Gebildeten in hohem Maasse gefesselt, so dass ich schon aus diesem Grunde auf Ihre Theilnahme rechnen darf; und wenn ich zu den vielen mehr oder minder ausführlichen Bearbeitungen derselben meinerseits eine weitere liefere, so soll damit keineswegs der Anspruch auf besondere Originalität der Auffassung ausgesprochen sein — diese finden Sie überhaupt höchst selten. Meine Absicht ist es vielmehr, die hervorragenden, d. h. zum Theil nur, durch ihre Gegensätzlichkeit wichtigen Ansichten in ihren Grundzügen systematisch vorzuführen und auf Grund eigenen Nachdenkens sowie einer Kritik der erwähnten Ansichten die nach meiner Meinung allein richtige Auffassung darzulegen.

Bei dieser Methode nun, welche dem Gegner, bis er widerlegt ist, seinen Platz einräumt, befinde ich mich gleich zu Anfang in der eigenthümlichen Lage, dass mir, als einem Mitgliede einer philosophischen Gesellschaft, überhaupt die Berechtigung abgesprochen wird, das aufgeworfene Thema zu behandeln. Nach Auguste Comte und vielen Anderen giebt es überhaupt keine Psychologie, sondern nur eine Physiologie und Biologie des Individuums und der Gesellschaft. Dem gegenüber bleibt mir nur übrig, vor der Hand meinen eigenen Weg zu gehen und in Verfolgung desselben mich mit Jenen abzufinden. Denn auf diese Weise ist doch die Möglichkeit einer Verständigung mit dem Materialismus resp. Positivismus offen gelassen, während, wenn ich von vorn herein meinen metaphysischen Standpunkt geltend machen wollte, jede Annäherung an jene Doctrin, für welche es ja überhaupt keine Metaphysik giebt, ausgeschlossen wäre.

Die Frage nach dem Wesen der Seele ist die Cardinalfrage einer jeden Psychologie; die Antwort darauf giebt der letzteren ihren eigentlichen Charakter. Wollen wir die Psychologie in einer allgemein gültigen Weise definiren, so können wir nur sagen: sie ist die Wissenschaft von dem, was innerlich wahrgenommen werden kann. Diese Definition enthält keine metaphysische Voraussetzung. Giebt es denn in diesem Sinne eine Psychologie? Darüber führt Stuart Mill im 4. Capitel des 6. Buches seiner Logik mit Comte eine bekannte Controverse. Comte verneint die Frage und weist Alles der Physiologie zu, St. Mill drückt sich sehr vorsichtig aus; er vindicirt der Psychologie bis auf Weiteres als ihren eigenthümlichen Gegenstand die Bearbeitung der Gesetze der Ideenassociation, insofern die Nervenphysiologie uns vor der Hand keinen Aufschluss über etwa vorhandene, die Ideenverbindung bedingende Gesetze des Nervensystems giebt; aber er schliesst doch mit der Perspective auf die Möglichkeit, in der Zukunft einmal Alle geistigen Erscheinungen auf physiologischem Wege zu erklären, wenn er auch gleich zu Anfang den fundamentalen Unterschied zwischen geistigen und physischen Thatsachen betont. Aber eben wegen dieses letzterwähnten Umstandes hätte er seine Erwiderung erweitern sollen. Denn die Psychologie hat überall da ihr Gebiet, wo sie nur ihr zukommende Objecte vorfindet. Und dies sind alle diejenigen, welche nur intensiv, nur an die Zeitform gebunden sind. Ohne dem cartesianischen Dualismus in Rücksicht auf das Absolute das Wort reden zu wollen, müssen wir doch als unumstössliche Thatsache anerkennen, dass die reine Intensität der psychischen Phänomene der phänomenalen Extension der Materie völlig unvergleichlich ist. Demgemäss hat die Psychologie das gesammte Geistesleben mit seinen Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen zu bearbeiten. — Wenn sie somit in ihrer Richtung dieselben Probleme zu lösen hat wie z. B. die Physik für die Objecte der Aussenwelt, so ist die nächste Frage, wie sie auf dem ihr zukommenden Gebiet zu operiren hat. Während man sie seit jeher als einen Theil der philosophischen Wissenschaft betrachtete, entstand schon im vorigen Jahrhundert der Streit, ob Psychologie Physik oder Metaphysik sei. Am letzteren hielt die strengere Leibniz-Wolffische Schule fest, der Physik wies sie der Sensualismus zu. Allmählich hat sich eine rein empirische Behandlungsweise immer grössere Geltung verschafft, und „Psychologie als Naturwissenschaft“ ist die Parole aller derjenigen, welche unter Ablehnung eines wissenschaftlich zu begründenden Seelenbegriffs eine Psychologie ohne Seele schaffen oder vielmehr versichern, das gethan zu haben. Die naturwissenschaftlich gehaltenen Psychologien häufen sich in der Neuzeit, und Caspari in Heidelberg schrieb sogar eine Psychologie „als Einleitung in das Studium der Naturwissenschaft.“ Der Einfluss auf die alten spiritualistischen Schulen konnte nicht ausbleiben und zeigt sich

darin, dass der moderne Dualismus weite Gebiete an den Materialismus abgab. Albert Lange fordert eine restauratio der Psychologie ab imis fundamentis — die Verwirrung ist jedenfalls eine grosse.

Am Schlusse des Artikels „Seele und Seelenleben“ in Wagners Handwörterbuch der Physiologie stellt Lotze einer vollständigen Psychologie sechs Aufgaben. Wir reduciren dieselben auf folgende drei: 1) Der gegenseitige gesetzmässige Zusammenhang zwischen unsern Seelenerscheinungen muss aufgewiesen und der Eintritt einer Erscheinung vorhergesagt werden. Es ist zu bemerken, dass diese Forderungen nicht auf das eigentliche Substrat, die eventuelle Seele, gehen, sondern dass man, wie in anderen Wissenschaften, zunächst mit Hypothesen arbeitet, um auf diese Weise ein thatsächliches Resultat zu erlangen. Hierher gehört zunächst die Theorie der Seelenvermögen, welche Lehre jedoch, und zwar mit Recht, sehr in Misscredit gerathen ist, namentlich seit Herbart. Ferner ist besonders die physiologische Seite bearbeitet, d. h. man hat, ohne auf den eigentlichen Nerv des Zusammenhangs näher einzugehen, der Frage nach den organischen Bedingungen der psychischen Vorgänge nachgeforscht. Das ist die occasionalistische Methode. Wenn nun auch der hohe Werth dieser Untersuchungen ohne Weiteres zugestanden werden muss, so darf doch nicht ausser Acht gelassen werden, dass das eigentliche Gebiet der Psychologie umgangen wird, und dass die durch nichts gerechtfertigte Einseitigkeit mit dem von dieser Seite so häufig erhobenen Anspruch auf genügende Lösung der schwebenden Fragen in krassem Widerspuch steht. — 2) Das wahre Ziel ist, solche Verknüpfungen auf ihre inneren Motive zurückzuführen, d. h. ein allgemein gültiges Princip aufzustellen, welches sowohl der experimentellen Methode wie auch unseren metaphysischen Ueberzeugungen Genüge leistet. Hier treten natürlich die Gegensätze, wie sie in den verschiedenen Ergebnissen der metaphysischen Speculation begründet sind, scharf hervor und fordern zu einem wenig erfreulichen Schluss auf die Erreichbarkeit dieses zweiten Postulats auf. — 3) Während mit Erfüllung der eben erwähnten beiden Aufgaben Psychologie als Naturwissenschaft in einer vollendeten Form dargestellt wäre, besteht die philosophische oder dialectische Aufgabe der Psychologie darin, die Existenz des psychischen Substrats mit allen ihren Folgen aus einer höchsten Idee abzuleiten. Es ist das hervorragende Verdienst Hegels, diese Aufgabe, die einer sich immer wieder aufdrängenden Anforderung des menschlichen Geistes entspricht, besonders betont zu haben.

Die Frage nach dem Wesen der Seele nun, als das Grundproblem der Psychologie, fällt unter alle drei der eben aufgeführten Betrachtungsweisen. Wollen wir einer Lösung dieser Frage näher treten, so können wir es nur unter der einen Voraussetzung der absoluten Gesetzmässigkeit. „Alles in der Natur ist mechanisch“,

sagt Lotze, „mit Ausnahme der Principien der Mechanik.“ Die Hegelsche Schule leugnet die Gesetzmässigkeit der seelischen Vorgänge; aber unter einer solchen Voraussetzung würde man gar nicht berechtigt sein, psychologische Fragen, wenn ich so sagen darf, niederer Art zu erörtern; denn jede Erörterung involvirt schon den Begriff der durchgängigen Gesetzmässigkeit. Eine andere Frage ist die, ob im Reiche des psychischen Geschehens nicht etwa andere Gesetze ausschliesslich oder neben denen, welche die Materie beherrschen, zu constatiren sind, und wir werden dieser Frage im Gange unserer Betrachtungen noch näher treten.

Einer analysirenden Betrachtung des menschlichen Seelenlebens bieten sich als einfachste Erscheinungen die sinnlichen Wahrnehmungen dar. Sie gehen der Zeit nach allen anderen psychischen Zuständen voraus; in ihnen haben wir also die Elemente zu sehen, welche der Psychologie das zweifellose, Jedem in gleicher Weise zugängliche Fundament für weitere Untersuchungen liefern, und aus dem Zusammenwirken dieser elementaren Thatsachen müssen nach bestimmten Gesetzen die complicirten psychischen Erscheinungen entstehen. Wie ist das möglich? Die Axiome, d. h. die Sinneswahrnehmungen, nur für sich betrachtet, geben keinen Aufschluss. Darum muss man eine Hypothese bilden, durch welche es verständlich wird, dass dieselben in eine solche Wechselwirkung mit einander treten, dass als ihr Resultat das ganze geistige Leben sich ergiebt. Diese Hypothese ist die Existenz einer einheitlichen Seele, auf welche die Elemente einwirken. Damit soll durchaus kein metaphysisches Dogma, sondern nur eine vorläufige Ansicht gewonnen sein, deren Bestätigung oder Verwerfung die Analyse der seelischen Erscheinungen ergeben muss. Aber auch schon die blosse Betrachtung der einfachen sinnlichen Empfindungen, die für das empfindende Subject lediglich einen intensiven Charakter tragen, führt zur Annahme der Seele. Bei der Heterogenität der psychischen und physischen Phänomene kann der Verstand, welcher jene, die psychischen Phänomene, als Wirkungen von Ursachen fasst, den Leib als Ursache nicht annehmen, weil jede Vergleichung der beiden Phänomensarten ausgeschlossen ist. Aber Causalitätslosigkeit giebt es für den Verstand nicht; darum setzt er die Seele als Träger der psychischen Erscheinungen und charakterisirt sie zunächst negativ, d. h. als toto genere verschieden vom Leibe. Hier liegt nun der Einwurf nahe, dass die Naturwissenschaften uns gar häufig zeigen, dass eine und dieselbe Ursache verschiedene Wirkungen haben kann. Die Wärme z. B. dehnt aus, schmilzt, zersetzt chemisch — drei Erfolge, die sich gar nicht vergleichen lassen; sie vermag gewisse Stoffe zu vereinigen, andere verbundene zu trennen — also gar entgegengesetzte Effecte. Aber in diesem Hinweis liegt statt einer Widerlegung gerade eine Bestätigung der Richtigkeit unserer Argumentation.

Denn diese vermeintliche Widerlegung besagt doch nur, dass die verschiedene Form des Erfolges ihren Grund hat in der qualitativen Verschiedenheit des Objects, auf das der Process einwirkt; so verschiedenartige Wirkungen, so verschiedenartige Substrate, deren eigenthümliche Natur durch die Reize in Bewegung gesetzt wird. Das agens findet die Materie eben nicht in Form von indifferenten Massen, sondern in Form von specifischen Elementen vor. Wenden wir diesen Satz auf die Psychologie an, so besagt er, dass alle psychischen Vorgänge in einem eigenthümlichen, fremden Prinzip begründet sein müssen, da sie als Ergebnisse physischer Vorgänge so ganz verschieden von diesen sich zeigen. — Damit sind wir aber nun noch keineswegs berechtigt, die Existenz einer substantiellen Seele anzunehmen, weil wir mit einer solchen Annahme einen Dualismus statuiren würden, gegen den sich der monistische Zug unserer Speculation fortwährend auflehnen würde. Wir sehen uns nur zu dem Schlusse gezwungen, dass die causa sufficiens der psychischen Vorgänge nicht in den physischen Reizen oder in der Eigenschaft der Materie liegen kann, eben weil immaterielle Prozesse nicht aus materiellen Bewegungen abzuleiten sind. So muss denn ein Wesen oder eine Gattung von Wesen existiren, die fähig sind, seelische Processe zu entwickeln, und diese Wesen müssen als Characteristicum die völlge Unvergleichlichkeit mit der durch ihre phänomenale Extension gekennzeichneten Materie an sich tragen, also kurz gesagt, seelischer Natur sein.

Wenn nun jener Dualismus der Substanzen, wie gesagt, nicht acceptirt werden darf, so liegt eine Auffassungsweise nahe, welche wir als den Spinozismus in der Psychologie bezeichnen. Derselbe räumt die Richtigkeit des Schlusses, auf den wir zuletzt geführt wurden, durchaus ein und statuirt, um dem Dualismus aus dem Wege zu gehen, eine einzige Substanz, welche der Träger sowohl der materiellen als auch der immateriellen Prädicate sein würde. Danach gäbe es keine Seele, die nicht zugleich Materie, keine Materie, die nicht zugleich Seele wäre. Bleiben wir auf dem Standpunkt stehen, den wir bis jetzt eingenommen haben, wo es also nur darauf ankommt, unter Ablehnung des Dualismus die Möglichkeit zu begreifen, dass zwei heterogene Arten von Phänomenen, welche die Annahme eines nur materiellen Substrats ausschliessen, neben einander existiren, so würde diese spinozistische Auffassungsweise, wenn es auch unserm Verstande unbegreiflich erscheint, wie ein einziges Wesen Träger beiderartiger Prädicate sein kann, an und für sich nichts Widersprechendes haben. Alles Köperliche sei beseelt, lehrt Spinoza, d. h. in Form der Vorstellung, alles Seelische sei körperlich, d. h. in Form der Ausdehnung; wir haben also nur e i n e Klasse von Wesen, welche sowohl materielle wie psychische Zustände haben können. Diese auf der Identitätslehre sich gründende Psychologie hat denn auch unter den bedeu-

tendsten Philosophen ihre Vertreter gefunden. In Deutschland vor Allen Schelling und Hegel; auch Kant war ihr als einer sehr plausiblen Hypothese zugeneigt. Desgleichen finden wir unter den neueren Naturforschern Anhänger dieser Lehre, so Fechner und Wundt. — Ich sagte, dass dieser spinozistische Monismus die Möglichkeit begreifen liesse, wie die seelischen und körperlichen Vorgänge neben einander existiren. Für die Ausbildung der Psychologie ist aber diese Einheit des Subjects eine ganz nutzlose Hypothese. Denn auch sie statuirt gerade wie der Dualismus das durchaus Verschiedenartige von Materie und Seele, wie denn auch dieser Monismus noch den Dualismus als Kern in sich schliesst. Die verschiedenen Modificationen innerhalb des einen Prädicats, des seelischen wie des körperlichen, sind eben immer nur aus ihm selbst, nicht aus den Modificationen des andern Prädicats zu begreifen; es könnten höchstens die gegenseitigen Proportionen, nie könnte die gegenseitige Ableitung gefunden werden. Das hat auch schon Spinoza klar erkannt: res cogitans und res extensa sind dasselbe; aber Denken wie Ausdehnung haben als je besondere Reiche ihre immanenten Modificationen und bleiben unvergleichbar. Also selbst unter der Voraussetzung der Richtigkeit dieses Monismus würde nie eine erklärende Analyse der Erscheinungen, sondern nur eine combinirende Form der Erklärung möglich sein. — Eine weitere Kritik der Identitätsphilosophie gehört nicht hierher; es genügt nachgewiesen zu haben, dass für eine Aufhellung der seelischen Erscheinungen diese Ansicht unfruchtbar ist.

Wir ziehen jetzt das letzte und gewichtigste Moment für die Annahme eines rein spirituellen Substrats in den Kreis unserer Betrachtung — die Thatsache der Einheit des Bewusstseins. Wir verstehen darunter jenes einfache Wissen, das alle Vorgänge durchdringt. Das Ich weiss sich überall als dasselbe Wissen oder Bewusstsein, obgleich die Bewusstseinsformen nicht gleich sind, sondern wechseln. Jene Einheit des Bewusstseins kann nur auf der Identität des Ich selbst beruhen. Wir wissen uns in den verschiedenen Bewusstseinsformen nicht als verschiedene Iche, sondern nur als ein einheitliches Ich. In jedem Wissen weiss das Ich erstens einen Zustand oder eine Bestimmung seiner selbst und zweitens sich selbst an den Träger dieser und aller Bestimmungen. Das Ich weiss eine Vielheit in sich, insofern sie an oder in ihm zur Erscheinung kommt. Das Ich weiss sich also als immer ein und dasselbe bleibend, es weiss dadurch, dass es eine Bestimmung als seine Erscheinung weiss, sich als denselben Träger, als dasselbe Subject in allen Erscheinungen. Es bejaht in allen Bewusstseinsformen sich selber; daher kann es sich nur als ein und dasselbe bewusst werden, wenn es sich auch nicht als

solches erscheint. Das Selbstbewusstsein ist demnach nur unter der Form der Identität des Ich möglich. Das Denken wäre unter der Voraussetzung mehrerer Bewusstsein geradezu unmöglich. Diese Identität des Bewusstseins ist im Ganzen die von Kant gegebene. Jede empirische Apperception ist an sich einzeln, und alle diese empirischen Iche hängt man an das eine ursprüngliche Ich; im andern Falle hätte man ein so „vielfärbiges" Selbst, wie man Vorstellungen hätte, deren man sich bewusst wäre. Ich kann alle Vorstellungen die meinen nennen, weil sie an die ursprüngliche, synthetische Einheit der Apperception geknüpft sind.

Lässt sich nun die Möglichkeit dieses einheitlichen Selbstbewusstseins erklären ohne eine ihm zu Grunde liegende Einheit der Seele? Kant bejaht diese Frage und geht sogar noch einen Schritt weiter, in dem er sich, allerdings lediglich im polemischen Interesse, auf die Seite des Materialismus stellt. Er will nur den Nachweis führen, dass eine abschliessende Untersuchung über das Wesen der Seele nicht geführt werden könne. Die Bejahung der obigen Frage stützt er auf folgendes Raisonnement:

Die Vorstellung „Ich" sei einfach und werde verwechselt mit der Einheit des realen Wesens. „Ich denke" sei gleich „Ich bin das einfache Subject, das alle mannigfachen Vorstellungen zusammenfasst." „Ich bin ein einfaches Subject" heisst aber nicht, dass ich ein einzelnes Wesen bin. Das Ich ist also nur eine logische, keine reale Einheit. Der Begriff der Seele, der sich auf solchen Argumenten aufbaut, wäre somit die transcendentale Hypostase der Ich-Vorstellung. — Diese Kantische Beweisführung ist falsch. Wenn das Bewusstsein selbst ein reales Wesen von einfacher Natur sein sollte, so hätte er Recht. Aber dieses einheitliche Bewusstsein soll ja nur die Aeusserung eines untheilbaren Wesens sein, ein generelles Prädicat der Seele; die Seele ist Bewusstseinsquelle. Das Selbstbewusstsein ist überhaupt nichts Substantielles. Wenn es Seelen giebt, so wissen sie von sich; demnach ist das Ich analytisch als Prädicat in der Seele enthalten. Also die Seele ist Ich, aber dies Ich ist mit dem Begriff der Seele ohne Weiteres gegeben. Es ist nur eine Seite der Natur der Seele; der Begriff der denkenden Seele und das Ich decken sich nicht. Das Ich ist nur ein Erkenntnissmoment der Seele. „Ich denke" drückt nur ein Geschehen, kein Sein aus; diesem Geschehen legt man ein Seiendes als seinen Träger unter.

Wenn Kant Recht hätte und wenn man den Träger des seelischen Geschehens nicht gänzlich unbestimmt lassen will, wie es der Spinozismus thut, so ist die nothwendige Consequenz der Materialismus. Kant neigt, wie gesagt, aus Gründen kritischer Zurückhaltung zu der Meinung, dass es unmöglich sei, eine feste Ansicht über das Wesen der Seele zu begründen oder, wie er sagt,

„die Möglichkeit einer denkenden Natur sich zu erklären.“ Er verfuhr also ganz folgerichtig, wenn er die Denkbarkeit nachzuweisen suchte, dass ein Zusammengesetztes von Materie denken könne. Wie das Denken entsteht oder vor sich geht, kann und will der Idealist nicht erklären; ebenso wenig können wir vom Materialismus verlangen, dass er uns darthue, wie die stoffliche Bewegung der Nerven das Bewusstsein erzeuge. Doch kann man vom Materialisten fordern, dass, wenn der Einheit des Bewustseins ein Zusammengesetztes als Träger untergelegt wird, diese Annahme nicht innere Widersprüche in sich trägt. Kant sieht keinen solchen Widerspruch, vielmehr könne die Materie zur Lösung des Problems gar wohl ausreichen. Er hält die Frage ganz allgemein, lässt sich auf Details weiter gar nicht ein. Die Einheit des Bewusstseins könne eine collective Einheit sein, könne sich also auch auf etwas Zusammengesetztes stützen. Ebenso wirke der Körper als Collectives einheitlich. Das ist nun aber eine täuschende Analogie! Denn in Wahrheit können nicht „mehrere Substanzen,“ wie Kant sagt, „in eine einfache zusammenfliessen,“ sondern nur für den Beobachter existirt actu die Einfachheit dieses Zusammengesetzten. Eine ausführliche Darstellung und Vertheidigung des Kantschen Standpunktes giebt J. B. Meyer in seinem Buche über die Psychologie Kants. Die gründliche Widerlegung, welche ich so eben mit ein Paar Worten angedeutet habe, findet sich bei Lotze im Mikrok. 2. Buch 1. Kap. Eine äusserst scharfsinnige Kritik der psychologischen Grundbegriffe Kants giebt der kürzlich verstorbene Quäbicker in seinen kritisch-philosophischen Untersuchungen, 1. Heft.

Was der Materialismus selbst geleistet hat, um seine Hypothese zu halten, ist äusserst gering. Entweder er beweist gar nicht, sondern stellt ohne Weiteres, indem er „das Unklarste von Allem“, wie Lotze sagt, „die Materie, zu seinem Princip macht,“ seinen Hauptgrundsatz als Postulat an den Anfang seiner Lehre, während er doch höchstens als das Resultat exacter Forschung an das Ende gehörte, oder er stützt sich auf die vom Idealisten durchaus nicht geleugnete Thatsache der, wenn auch nur theilweise vorhandenen, Abhängigkeit und Correspondenz seelischer und körperlicher Vorgänge und masst sich auf Grund dessen in einer völlig unwissenschaftlichen Weise das Recht an, zunächst den durchgängigen Parallelismus der beiden Reihen zu behaupten und sodann die eine Reihe, die ja doch nicht unters Secirmesser gebracht werden könne, ganz fallen zu lassen.

Mit der ersteren Behauptung geht der Materialismus, ohne sich dessen bewusst zu sein, in den Spinozismus über, der zweite Schritt kann, wenn er überhaupt etwas heisst, nur besagen, dass das Seelische die Function eines oder der Gesammteffect mehrerer Organe sei. Unter dieser Voraussetzung giebt es für die Einheit

des Bewusstseins nur zwei Erklärungen. Die eine stützt sich auf den Satz vom Parallelogramm der Kräfte. Die verschiedenen Functionen oder Kräfte des Gehirns sollen zusammen eine Function oder Kraft, eine Resultante hervorbringen, welche ebenso lange anhalte, wie die Kräfte. So plausibel das klingt, so mangelhaft ist die Analogie. Die Naturwissenschaft operirt, wenn sie den Satz vom Parallelogramm der Kräfte herbeizieht, niemals mit Kräften allein, mit blossen Bewegungen, sondern hat immer ein Etwas, welches der Träger der Resultante ist. Es kommt hier gar nicht darauf an, zu erörtern, ob die aristotelisch-trendelenburgsche Lehre, dass Bewegungen an sich existiren, richtig ist, oder die andere, dass es nur Bewegtes gebe. Das Parallelogramm der Kräfte besagt nur: wenn zwei Kräfte an einem und demselben Punkte angreifen, so ist ihr Effect gleich demjenigen einer einzigen Kraft, welche die Grösse und die Richtungen jener Componenten vereinigt. Da dieser gemeinsame Angriffspunkt bei jenen materialistischen Beweis fehlt, so ist derselbe hinfällig. — Eine zweite Erklärung der Bewusstseinseinheit unter Voraussetzung des Materialismus wäre folgende: Es giebt an sich nur ein Bewusstsein anlässlich der jedesmaligen Nervenerregung oder mehrerer gleichzeitiger Nervenerregungen; die Einheit des Bewusstseins aber, sofern sie eine ursprüngliche sein soll, ist eine Täuschung, denn sie entsteht nur durch fortwährende Anreihung des einen Bewusstseins an das andere; es erschiene also das Ich des einen Moments dem Ich des andern Moments als mit sich selbst identisch. Ganz abgesehen nun von der fälschlichen Anwendung des Zeitbegriffs, welche hierin liegt, wäre, wenn ein Wechsel der Träger zwischen diese Iche fiele, schon der blosse Schein dieser Identität unmöglich. Wollte ich auch die Mittheilung von Ich zu Ich per impossibile für möglich halten, obwohl ich mir nichts darunter denken kann, so wäre es doch unmöglich, dass dem ersten Träger das Selbstbewusstsein verloren gehen und dem neu eintretenden das Bewusstsein gewonnen werden sollte. Denn was sollte der Zustand des Wesens auf dem Wege von A zu B sein? Die Lebensgeschichte des zweiten Trägers könnte nie die Fortsetzung der Lebensgeschichte des ersten Trägers sein: Es wäre demnach undenkbar, wie das neue Ich seine Fortsetzung erkennen sollte; denn das frühere Ich hat diesen jetzigen Zustand nicht, das neue hat nicht den früheren. „Meine“ Lebensgeschichte würde also mit Aufhören des ersten Ich schliessen. Die Vergangenheit würde in das neue Ich nie als solche eintreten können, sondern immer nur als Gegenwart.

Aus allem bisher Gesagten resultirt, dass weder der spinozistische Monismus noch der Materialismus der Psychologie eine genügende Grundlage zur Erklärung der in ihr Gebiet fallenden Erscheinungen liefern. Das Substrat derselben ist vielmehr ein einheitliches, rein spirituelles. Dieses einheitliche Wesen muss ein-

fach gedacht werden; denn es giebt wohl Zusammensetzungen von Wesen aber nicht zusammengesetzte Wesen. J. B. Meyer vertheidigt in seiner Studie: „Zum Streit über Leib und Seele“ die Möglichkeit, dass viele „Seelentheilchen in ihrem Zusammensein den ununterbrochenen Strom des Bewusstseins erzeugen“ (p. 80). Dagegen ist Folgendes zu bemerken. Wenn man mehrere spirituelle Träger statuirt und damit zugleich die zugestandene Einheit des Seelenlebens vereinigen will, so könnte man nur in der Gemeinschaftlichkeit ihrer Thätigkeit ihre Einheitlichkeit sehen. Man müsste also die getrennten Vorstellungsgruppen vereinigt denken. Das könnte man, indem man entweder den Vereinigungspunkt in einem oder in jedem oder in keinem Wesen sucht. Der erste Fall heisst, dass das eine Wesen allein Träger des einheitlichen Bewusstseins ist, die übrigen Elemente würden nur die geregelte Ordnung erwecken; im Grunde genommen hätten wir aber doch ein einheitliches Princip und wir kommen auf einem Umwege zu dem einfachen Substrat zurück. Der zweite Fall sieht in jedem Träger eine Seele; eine solche hätte nun wohl von sich Bewusstsein, erklärt aber nicht das eine, auf welches es doch ankommt; wir hätten ein System von Seelen und nur ein durch Hinzufügung eines Multiplicators neu entstandenes Problem, dessen Lösung nicht anders als durch Zurückgehen auf eine einzige Seele gelingen wird. Der dritte Fall endlich heisst, dass entweder die Gesammtheit als solche der Träger sein würde, oder dass derselbe ausserhalb der Gesammtheit liegen würde. Die erstere Annahme involvirt eine Verzichtleistung auf den gesuchten Vereinigungspunkt, denn als Ganzes existirt die Gesammtheit nicht an sich; in der zweiten Annahme liegt eine Ungereimtheit, insofern die psychischen Zustände als solche nicht da entstehen können, wo gar kein Zustand ist.

Wir fassen also die Seele auf als eine einfache Substanz. Diese Untheilbarkeit beruht darauf, dass sie sich erscheint, nicht darauf, als was sie sich erscheint; weil sie sich erscheint, eben darum muss sie Eins sein, selbst wenn sie sich nicht als einfach erscheint.

Der Seelenbegriff, den wir nun gewonnen haben, unterscheidet sich sehr von demjenigen Herbarts, wie ersichtlich ist. Wir gingen von den einfachsten psychischen Erscheinungen, den sinnlichen Wahrnehmungen, sowie von der Thatsache der Einheit des Selbstbewusstseins aus und gelangten so zu dem Begriff der Seele, als einer einfachen, unmateriellen Substanz, deren Wesen darin vollständig erschöpft scheint, dass sie das im Übrigen noch ganz unbekannte Substrat der psychischen Vorgänge darstellt. Natürlich muss diese Ansicht mit unserer metaphysischen in Einklang stehen, aber weit entfernt, von der Metaphysik ausgehen zu müssen, wählen wir diese Methode als die einzig richtige, weil in dem Aufbau einer wissenschaftlichen Psychologie der empirischen Elemente zu viele sind, als dass jenes deductive Verfahren uns vor den Fehlern

bewahren sollte, in welche bei Aufstellung ihrer Systeme schon so Viele verfallen sind. Dagegen ist der Ursprung des psychologischen Grundbegriffs bei Herbart ein rein metaphysischer; seinem pluralistischen Realismus ist die substantielle Seele etwas ganz Selbstverständliches, es gilt also von ihr als einem Realen alles dasjenige, was der Begriff der absoluten Position fordert, d. h. sie muss frei sein von allen Negationen und Relationen, weder räumlich noch zeitlich bestimmt, ohne innere Gegensätze, schlechthin einfach. Im Grunde genommen könnte nun Herbart aus einer solchen Seele, welche gar verschieden ist von der Leibniz'schen Monade mit ihrer immanenten Selbstthätigkeit, niemals das Geschehen, auf welches doch der nicht aufzuhebende Schein des Geschehens unwiderleglich hinweist — ich spreche hier im Herbart'schen Sinne — ableiten, denn es kann neben dem Unveränderlichen gar kein Veränderliches geben. In der That ist nun auch das Veränderliche, welches Herbart dennoch zu statuiren ein Recht zu haben glaubt, indem er die einfache Qualität des Realen vermittels der von ihm sogenannten „zufälligen Ansichten" in eine beliebige Vielheit zerlegt, durch eine unstatthafte Berufung auf die Substitutionen der Mathematik und mathematischen Physik gewonnen; ich verweise hier besonders auf die von Lotze geübte Kritik der Herbart'schen Ontologie (Fichte'sche Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik Bd. XI.). Wir haben hier also das *πρῶτον ψεῦδος* der Herbart'schen Psychologie; denn seine eigenen ontologischen Voraussetzungen müssten ihn hindern, diesen Begriff des Veränderlichen oder Geschehens aufzustellen; damit werden denn aber auch alle weiteren Ableitungen problematisch: Die Begriffe der Störung und der Selbsterhaltung oder Vorstellung.

Kehren wir zu dem Seelenbegriff, auf welchen unsere Erwägungen uns geführt haben, zurück, so drängen sich uns mehrere Fragen auf, die auf eine Verdeutlichung des bis jetzt nur ganz allgemein bestimmten Begriffes gehen. Da ist zunächst die alte Frage nach dem Sitz der Seele, eine Frage, die es für die Identitätsphilosophie freilich nicht giebt. Aber auch für uns kann diese Frage nur in einem ganz bestimmten Sinne in Betracht kommen. Denn es scheint absurd, bei einem Wesen, dem das Prädicat des Räumlichen nicht zukommt, von einem bestimmten Ort im phänomenalen Raum zu reden. Wie Prometheus bei Göthe auf seines Bruders Frage: „Wie Vieles ist denn dein?" antwortet „Der Kreis, den meine Wirksamkeit erfüllt", so kann die Antwort auf unsere Frage auch nur lauten: Die Seele ist da, wo sie wirkt. Wir müssen also weiter fragen: wo wirkt sie denn? Denn wenn wir Ort = Wirksamkeitsgebiet eines Wesens setzen, so kann in diesem Sinne ein Ort von gar verschiedener Art sein. Wir können uns denken, dass ein Wesen mit der ganzen Welt in unmittelbarer resp. abgestufter Wechselwirkung stehe, wobei das Wesen jedoch nicht als

ebenso gross wie der Weltraum gedacht zu werden braucht. Das wird im Begriff der Allgegenwart Gottes gedacht. Wenden wir diese Auffassung des Wirksamkeitsgebiets auf unsere Materie an, so muss zunächst eingeräumt werden, dass so ein unvermitteltes Wirken von Element auf Element keineswegs als absolut unmöglich bezeichnet werden darf; es giebt also keine directe metaphysische Widerlegung der hierher gehörigen Behauptungen, der Behauptungen bezüglich der Erscheinungen, bei denen eine physische Vermittlung nicht stattfinden soll. Einzelne allgemein anerkannte Erscheinungen, so z. B. die ansteckende Wirkung des Gähnens, scheinen dieser Lehre sogar das Wort zu reden, und tüchtige Naturforscher, wie Maximilan Perty, der ein Buch über die „Realität magischer Kräfte und Wirkungen des Menschen“ geschrieben hat, behandeln diese Probleme in ernster Weise. Natürlich hat sich aber auch der Schwindel dieses Gebietes bemächtigt, und in Nordamerika ist der Spiritismus noch heutigen Tages geradezu eine geistige Macht. Es liegt ausserhalb des Rahmens dieses Vortrages, die hierher gehörigen zahlreichen Erscheinungen näher zu prüfen. Ich verweise auf das Buch von Carus: „Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt.“ Was speciell den Mesmerismus und thierischen Magnetismus anlangt, so findet sich eine bündige Darstellung nebst Angabe der einschlägigen Literatur bei Preyer, naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme (1880). Erwähnen will ich nur noch, dass der Freiherr von Reichenbach in der Existenz eines eigenthümlichen Stoffes, des Od, eine physikalische Erklärung mancher noch dunkler oder problematischer Erscheinungen des Seelenlebens gefunden zu haben behauptet. – Weniger gewagt erscheint nun ferner eine andere Ansicht über den Sitz der Seele, nämlich die, dass sie in einem begrenzten Raumvolumen unmittelbar überall thätig sei, d. h. sie sei im Körper allgegenwärtig. Es liegt sogar der Schein einer derartigen Durchgeistigung vor; doch erweist sich derselbe bei näherer Prüfung als Täuschung. Das gesunde Leben entscheidet diesen Streit nicht, wohl aber Krankheit. Wenn der motorische Nerv durchschnitten ist, so kommt die gewollte Bewegung, ist der sensible Nerv durchschnitten, so kommt der Sinneseindruck nicht zu Stande. Jener Schein der Durchgeistigung des Körpers kann ähnlich entstehen, wie die sogenannten doppelten Berührungsgefühle, nach denen wir z. B. an dem äusseren Ende eines tastenden Stockes zu fühlen glauben. So ist es auch eine Täuschung, dass wir mit den Fingerspitzen empfinden, denn, wenn die Fortleitung der Nervenprocesse unterbrochen ist, so hört eine solche Empfindung auf. Wirkungsgebiet der Seele ist freilich der Körper, aber sie wirkt nicht überall gleich unmittelbar. Sie ist nicht da, wo sie wirkt, wie der jüngere Fichte sagt, sondern da, wo sie unmittelbar wirkt. Auf ähnlichem Standpunkt wie Fichte steht Fortlage, nach dem das Bewusstsein stetig seinen

Wohnsitz wechselt. — Aus physiologischen Thatsachen folgt also mit Nothwendigkeit, dass die unmittelbare Wechselwirkung zwischen Seele und Körper nur im Gehirn stattfindet, also auch hier nur ihr Ort sein kann. Innerhalb des Gehirns hat man nun wieder einzelne Theile unterschieden als blos leitende Fasern, so dass sich der Raum, innerhalb dessen die Seele zu suchen ist, immer mehr verengte. Man suchte nach einem einzigen Mittelpunkt des Nervensystems, wo denn Bewegung und Empfindung entstehen, also der Sitz der Seele sei. Einen solchen Punkt wird man nun zwar nie finden, sondern man könnte höchstens auf einen structurlosen Theil kommen, in welchem ein einziger Mittelpunkt die Durchkreuzung aller Wellen der Nervenfasern ermöglichte. Das ist die Theorie Lotzes vom nervösen Parenchym. Man hat ein solches aber nicht gefunden; auch scheint Lotze, der diese Theorie in seiner medicinischen Psychologie aufstellt, später davon zurückgekommen zu sein. Würden die physiologischen Untersuchungen, die auf diesem Gebiet noch durchaus nicht zu der wünschenswerthen Klarheit geführt haben, einmal die Existenz eines einzigen Nervencentrum nachweisen, so müssten wir in dieses Centrum auch den Sitz der Seele verlegen. Man wird diesem Gedanken eines einzigen Vereinigungspunktes deshalb immer zugeneigt bleiben, weil er jener methodologischen Forderung entspricht, so lange ein Mehrfaches nicht zu setzen, als die Annahme eines Einfachen für die Erklärung genügt. Sind nun aber verschiedene Nervencentra, so würde auch diese Thatsache keineswegs der Natur der Seele, als einer einfachen, untheilbaren Substanz, widersprechen. Denn wenn wir sagen: der Ort der Seele ist da, wo sie wirkt so kann dieser Ort ebenso wohl unendlich gross wie unendlich klein, er kann aber auch ebenso wohl einer sein, wie eine Vielheit. Der Grund, warum die Seele mit einer Anzahl zerstreuter Punkte in Wechselwirkung steht, könnte nicht in den Raumpunkten als solchen liegen, sondern müsste in dem liegen, was in ihnen geschieht. Die Aufgabe der Nervenbahnen würde dann sein, die Eindrücke gesondert zusammenzuleiten, bis im Centralpunkt das Endereigniss geschieht, mit welchem die Seele überhaupt erst in Wechselwirkung treten kann. Diese Wechselwirkung wird dann eine unmittelbare sein; denn die Vorbereitung dazu wäre erfolgt, und ein Widerstand gegen solche Wechselwirkung könnte nicht statthaben, da eine räumliche Trennung nicht mehr vorliegt. Die Hypothese Herbarts vom beweglichen Sitz der Seele, wonach sie also abwechselnd mit den sensiblen oder den notorischen Nervenenden zusammentritt, je nachdem sie Bewegung empfängt oder mittheilt, ist aus logischen Gründen kaum durchführbar. Denn um zu einem gereizten Nervenende zu gehen, muss die Seele schon dynamisch angezogen sein, es würde also höchstens eine schon vorhandene Wechselwirkung noch verstärkt werden; und ein Grund zu den motorischen Nervenenden zu gehen,

liegt für die Seele eigentlich gar nicht vor. Es bleibt also nur übrig, entweder einen einzigen punktförmigen oder einen zerstreuten Wirkungsort der Seele anzunehmen. Aber aus keiner Annahme würde Punktualität oder Ausgedehntheit der Seele selbst folgen.

Eine weitere Frage ist die nach der etwaigen ursprünglichen Verschiedenheit der Seelen, eine Frage, zu der die Veranlassung in der ausserordentlich grossen Verschiedenheit der organischen Wesen gegeben ist. Ist diese Thatsache vereinbar mit der qualitativen Gleichheit der Seelen? Genügt also die blosse Verschiedenheit der Leibesorganisation für die Erklärung? Die Ansichten hierüber sind getheilt, Leibniz lehrt die durchgeführte Ungleichheit aller Monaden, Herbart geht hier mit den Materialisten und lässt nur durch den Körperbau den Menschen vom Thier sich unterscheiden. Eine Entscheidung ist nicht möglich, doch will die Annahme der ursprünglichen Verschiedenheit die wahrscheinlichere dünken. Jedenfalls giebt es keinen principiellen Grund gegen die Verschiedenheit der Seelen, da unter Seele eben nur ein Etwas zu verstehen ist, welches fähig ist, Vorstellungen, Gefühle und Strebungen zu erzeugen, diese aber nicht im eigentlichen Sinne das Wesen der Seele ausmachen. Denn im letzteren Falle wäre die Seele offenbar, wenn die Reize fehlten, nichts; aber ein solcher Wechsel des Seins und Nichtseins ist für uns undenkbar, er verträgt sich nur mit einer materialistisch construirten Seele — diese ist aber eben keine Seele.

Es liegt schliesslich die Frage nahe, wie sich denn der im Vorstehenden entwickelte Begriff der Seele zu dem des Geistes verhalte. Die Antwort kann nur folgende sein. Reflectiren wir auf den Zustand der Seele, in welchem ihr ein Mannigfaltiges als ihr Inhalt gegeben ist, so haben wir den Begriff des Geistes. Geist bezeichnet also den gesammten Besitzstand der Seele, wobei es einerlei ist, ob man diesen Besitz ansieht als nur von aussen gekommen, oder als aus reiner Selbstthätigkeit der Seele entstanden, oder endlich als das Resultat der Wechselwirkung zwischen Seele und Körperwelt. Alle Lehre vom Geiste also abstrahirt von dem Zustandekommen der elementaren Bestandtheile des Seelenlebens, als welche wir die Vorstellungen, Gefühle und Strebungen aufzufassen haben, sie speculirt nicht über die Probleme des Gedächtnisses und Vergessens, sondern sieht das Gedächtniss und das Vergessen als Thatsachen an, desgleichen die Fähigkeit der Seele, verschiedene Vorstellungen, Gefühle und Strebungen gleichzeitig zu übersehen, zu vergleichen und zu unterscheiden. Alles dies ist Gegenstand der Psychologie. Dagegen umfasst die Lehre vom Geist alle diejenigen Disciplinen, welche die verschiedenen Inhalte der Seele in ihren mannigfachen Beziehungen zu einander darzustellen suchen, also Logik, Ethik, Rechtsphilosophie und Asthetik. Dass alle diese Wissenschaften ihren gemeinsamen Grund und Gipfel

in der Metaphysik, der „reellen Philosophie", wie Fichte sagt, haben, dass demnach also auch unter ihnen selbst Verwandtschaft stattfindet, braucht kaum erwähnt zu werden.

Der Aufweis und, soweit es möglich ist, die Erklärung jener einfachen Actionen der Seele sind also der Gegenstand der Psychologie. Der Untersuchung ist hier noch ein weites Feld geboten, wenn auch schon auf manchen Gebieten, so z. B. auf dem der sinnlichen Wahrnehmungen und dem der Ideenassociationen, manche bedeutende Forschungen angestellt sind, die zu zweifellos feststehenden Resultaten geführt haben. Ueberall aber macht sich eine dreifache Ueberzeugung mehr und mehr geltend. Die erste ist die, dass der Materialismus völlig ausser Stande ist, einer tieferen Erforschung psychologischer Probleme genügende Antworten zu geben, dass schon die elementarste Erscheinung des Seelenlebens, die einfache sinnliche Wahrnehmung, die Klippe ist, an welcher der Materialismus scheitert; man lese z. B. den 26. §. des „Grundrisses der physiologischen Optik" von Helmholtz oder Lotzes medicinische Psychologie. Das haben ehrliche Materialisten, welche nicht bei der rohen Auffassung der Dinge stehen blieben, sondern die vorliegenden Probleme erkannten, auch zugestanden, indem sie an die Stelle des Materialismus eine Art Spinozismus setzten oder, wie z. B. Czolbe in seiner Schrift über „Die Grenzen und den Ursprung der menschlichen Erkenntniss," einen phantastischen Spiritualismus producirten. — Eine fernere Ueberzeugung ist die, dass die durchgängige Gesetzmässigkeit, welche man in der Welt der Erscheinungen stillschweigend überall voraussetzt, ebensowohl die Welt des psychischen Geschehens beherrscht. Ich schalte hier ein, dass das Problem der Freiheit, als ein lediglich metaphysisches, nicht unter diese Entscheidung fällt. Wenn wir uns genöthigt sehen, innerhalb dieses Reiches der seelischen Causalzusammenhänge Gesetze anzuerkennen, welche wir in der Körperwelt nicht finden, so liegt darin nur ein weiterer Hinweis auf die Unvergleichlichkeit materieller und physischer Vorgänge, ein weiteres Argument gegen materialistische Erklärungsversuche. So beweist jene Fähigkeit der Seele, welche die Vorbedingung eines jeden Denkens, jeder höheren Geistesthätigkeit ist, die Fähigkeit nämlich, eine Mehrheit von Inhalten, statt sie in einen chemischen oder mechanischen Mischzustand zu bringen, gleichzeitig zu übersehen, zu vergleichen und zu unterscheiden, ihre Unabhängigkeit von dem physischen Gesetz der Resultantenbildung. Was die Stellung der Mathematik zur Psychologie anlangt, so ist es zweifellos, dass die einfachen sinnlichen Wahrnehmungen von mathematischen Verhältnissen der Nervenreize abhängig sind. Der Beweis dafür ist in kurzem folgender: Alle Empfindungen sind subjective Affectionen, zu welchen in den Nervenprocessen die äusseren Anlässe liegen. Die verschiedenen Arten der Empfindungen nun lassen sich auf naturwissenschaft-

lichem Wege nicht erklären. Da die Untersuchung ergeben hat, dass die Substanz der Primitivfasern der Nerven überall von derselben chemischen Beschaffenheit ist, so hat die Physiologie sich genöthigt gesehen, durch Aufstellung des Gesetzes von den specifischen Energien ihrer Unfähigkeit bezüglich einer weiteren Erklärung der Empfindungsarten Ausdruck zu geben. Dieses, bekanntlich von Johannes Müller aufgestellte, Gesetz lautet: Ein und derselbe Reiz bringt ganz verschiedene Empfindungen hervor, je nach dem Nerven, den er trifft; und ein und derselbe Nerv reagirt auf verschiedene Reize immer in derselben Weise. Also jeder Nerv habe seine specifischen Energien. Die neuere Physiologie nun verwirft das Gesetz in dieser Form, und zwar auf Grund des von Wundt so genannten Princips der Indifferenz der Functionen, wonach kein Element specifische Leistungen vollbringt, sondern in der Form seiner Functionen von seinen Beziehungen abhängig ist. Helmholtz in seiner „Lehre von den Tonempfindungen“ vergleicht die Nervenfasern mit Telegraphendräthen, die stets denselben Strom leiten, aber je nach den Vorrichtungen am Ende verschiedene Wirkungen hervorbringen. Aber eine physiologische Erklärung der verschiedenen Empfindungsarten giebt auch diese Modification des Müller'schen Gesetzes nicht. Beruhigen wir uns nun auch bei dieser Unzulänglichkeit unseres Wissens, so bleibt doch noch die andere Frage, welches der Grund ist für die Qualität – wie grün und roth, süss und bitter — und für die Intensität innerhalb einer jeden Empfindungsart. Im Nerven ist nicht Farbe oder Geschmack enthalten, sondern blau und gelb, sauer und süss sind eine Art des Empfindens. Nun ist der Nervenprocess eine Art der Bewegung; es fragt sich also, welche Unterschiede es in der Bewegung geben kann, und es zeigt sich, dass hier Richtung, Geschwindigkeit, Grösse, Dauer und Rythmus zu unterscheiden sind. Alle diese Zustände sind nun aber nicht qualitativer, sondern quantitativer, also mathematischer Art. Demnach können wir nur schliessen, dass mathematische Differenzen im Nervenprocess der Seele als Signale dienen für die verschiedene Qualität und Intensität der Empfindung innerhalb einer und derselben Empfindungsform. Diese Thatsache der mathematischen Correspondenz zwischen Nervenprocess und Empfindung ist die Grundlage der Psycho-Physik. Diese sieht die Stärke der Nervenerregung als maassgebend an für die Stärke der Empfindung. Da aber die Nervenerregung nicht messbar ist, so greift sie zur Stärke des die Nervenerregung bedingenden äusseren Reizes und fasst als deren Function unmittelbar die Empfindungsstärke auf. Diese letztere ist also die Function der Function einer einzigen Variablen, nämlich der Reizstärke, welche meistens messbar ist. So erscheint die Anwendung der Mathematik in der Psychologie unbedenklich, zweifelhaft ist nur das Verfahren und das Gebiet dieser Anwendung. — Endlich jene dritte der Ueber-

zeugungen, von denen ich sagte, dass sie mehr und mehr Platz greifen, ist diejenige, dass wir von allen Forschungen in der Psychologie immer nur ein bescheidenes Maass befriedigender Ergebnisse erwarten dürfen. Denn in der Aufstellung von Gesetzen wie denen der specifischen Energien oder der Vorstellungsassociationen kann nur ein allzu zeitig befriedigter Forschungstrieb genügende Resultate sehen, da sie unsern Wünschen gegenüber doch nichts sind als asyla ignorantiae der menschlichen Beschränktheit.

Die Naturwissenschaft wird sich der gegebenen Beweisführung nicht verschliessen können. Wenn sie in das Wesen der Materie tiefer eindringt, so sieht sie sich genöthigt, das Einfache in unräumlichen, nur qualitativen Substanzen zu suchen. Denn es ist zweifellos, dass, wenn die Atomenlehre überhaupt richtig ist, die Atome als absolut unausgedehnt angenommen werden müssen. Danach ist die ausgedehnte Materie nur ein System unausgedehnter Wesen. Die Ansicht verträgt sich auch sehr wohl mit der Kantschen Lehre von der empirischen Realität und transcendentalen Idealität des Raumes. Aus der Wechselwirkung des endlichen, d. h. des praktischen und intelligenten Ich mit dem Nicht-Ich, deren Werthverhältnisse die Metaphysik bestimmen mag, erwächst unsere Welt, „am farbigen Abglanz haben wir das Leben." Als den Träger des endlichen Ich sehen wir die Seele an. Die Eindrücke, welche sie erhält, sind rein intensiver Natur, sie aber ist, soweit es sich um die Welt der äusseren Erscheinungen handelt, zur extensiven Entfaltung der rein intensiven Eindrücke gezwungen. So ist die Materie der Form nach ein Product des Subjects, und durch einen Theil derselben, den Körper, und in diesem durch die Nerven, und zwar die der Centralorgane, tritt die Seele mit jener in Wechselwirkung, d. h. durch die Elemente der Nerven, für welche das Prädicat der Immaterialität natürlich ebensogut gilt wie für die Seele selbst.

Die Naturwissenschaft hätte nur dann ein Recht, den Seelenbegriff abzuweisen, wenn mit ihm Ungesetzmässigkeiten verbunden wären. Aber diese Voraussetzung, dass die Seele innerhalb der Gesetzmässigkeit der Natur stehe, ist eben unsere erste; es giebt ebensowohl einen psychologischen Mechanismus wie einen physischen. Nur so können der unfruchtbare Spinozismus wie der unhaltbare Materialismus auf dem Wege des Monismus überwunden werden, eines Monismus, für den die Immaterialität das Prädicat des Realen überhaupt ist, der einen Gegensatz der Substanzen im Sinne des Cartesius oder den vom Sinnlichen und Uebersinnlichen nicht kennt. Nur so können wir zugleich den Forderungen exacter Forschungen, speciell der Physiologie, und denen einer einheitlichen Weltanschauung gerecht werden, welche ich mir auf keiner anderen Grundlage sich aufbauend denken kann, als auf der ihr vno Fichte gegebenen. Gefehlt hat er nur darin, dass ihn seine Kühn-

heit nicht Halt machen liess vor dem Räthsel, wie das absolute Ich, auf welches die Speculation, ohne dass sie es rein darzustellen vermag, als den Urgrund aller Realität geführt wird, wie dieses sich in das praktische und intelligente Ich zu differenziren vermag. So liess er sich verleiten, zu Liebe der unserer Einsicht verschlossenen Continuität des Wissens seinen ethischen Idealismus theoretisch construiren zu wollen, indem er durch unzulässige Anwendung des Causalitätsbegriffs aut das absolute Ich demselben die, wenn auch vorhandene so doch nicht demonstrable Kraft beilegte, aus sich heraus ein praktisches und weiter ein intelligentes Ich zu erzeugen. Wir bleiben vor jenem Räthsel stehen, und sehen uns, indem wir eine Erklärung der Welt suchen, durch den Satz vom zureichenden Grunde gezwungen, zunächst zwei Hypothesen aufzustellen: Die metaphysische bezüglich der Existenz des Nicht-Ich und die psychologische, die aber zugleich eine metaphysische ist, bezüglich der Existenz der Seele. Beide, das Nicht-Ich, wie das endliche Ich, als dessen Träger uns die Seele gilt, sind Vorstellungen im reinen Ich; abstrahirt man davon, so kann man den Individuen und der äusseren Erscheinungswelt Realität, d. h. nicht absolute, sondern bedingte, empirische zuerkennen, wobei jedoch wohl zu bemerken ist, dass die Erscheinungswelt bezüglich der Form wieder durch das endliche Ich bedingt ist. Wenn die absolute Existenz der Seele in Frage kommt, so dürfen wir nicht von der Psychologie, die ja erst von dem Punkte ausgeht, auf welchem die empirische Vorstellung gegeben ist, sondern lediglich von der Metaphysik eine Antwort hoffen, obwohl wir gefasst sein müssen, auch hier unter dem peinigenden Gefühl der Unzulänglichkeit unseres Wissens abgewiesen zu werden und in stiller Resignation und im Glauben den Ersatz für das mangelnde Wissen zu finden. Wie im Absoluten das Nicht-Ich entstehen, wie das unendliche Ich zum endlichen werden kann, bleibt unserm Begreifen verschlossen; wohl aber wissen wir, dass alle Weltelemente commensurable Glieder Einer Reihe, Eines Wesens sind. Denn die Welt ist nicht ein System von Begriffen, die den Eintritt des Geschehens denkbar sein lässt, sondern ein System des thatsächlichen Geschehens, in dem der Zusammenhang von Ursache und Wirkung, nicht der von Grund und Folge stattfindet. Ein solcher causaler Zusammenhang aber ist undenkbar, wenn *a* und *b* als ursprünglich verschieden gedacht werden. Er kann nur statthaben zwischen Modificationeu einer einzigen Substanz, als deren Zustände oder Functionen wir die Einzelwesen aufzufassen haben. Hierin liegt nun auch die Antwort auf jene Frage über das absolute Wesen der Seelen und über ihr Schicksal. (Die unüberwindliche Schranke für die Speculation liegt hier in dem Zeitbegriff.) Eine nur theoretisch operirende Speculation sieht weder für noch gegen die Präexistenz und Postexistenz der Seelen einen Grund. Denn wie wir auch die Seelen nur auf-

zufassen vermögen als solche Aeusserungen jenes höchsten Wesens, in welche hinein das Bewusstsein ihrer Existenz gelegt ist, so dürfen wir die Entscheidung über ihr Schicksal auch nur vom Willen des Absoluten abhängig machen. Aber unser Gewissen bürgt uns dafür, dass die von diesem Absoluten, von Gott, gegebene Weltordnung eine ethische ist, und darin liegt die Berechtigung zu dem Glauben, dass die Zweifel über unser Schicksal eine befriedigende Lösung finden werden, dass durch das Eingehen unserer Seele in Gott auch unsere Erkenntniss eine göttliche wird, vor welcher die Räthsel und Zweifel dieses Daseins nicht bestehen.

Hierauf erhielt zur Entgegnung das Wort zunächst der Gerichts-Assessor a. D. Kahle:

Der allgemeine Standpunkt des Herrn Vortragenden und die Richtung seiner Ansichten über den vorliegenden Gegenstand sind auch die meinigen. Wünschenswerth wäre es gewesen, wenn der Herr Vortragende den Unterschied der menschlichen Seele von Gott und von den untheilbaren Natureinzeldingen (Atomen), sowie von den Thieren und Pflanzen deutlicher hervorgehoben hätte. Die Unterscheidung des Herrn Vortragenden zwischen dem endlichen und dem absoluten Ich ist mehr eine solche durch Worte als durch Angabe beschaffener Merkmale.

Indem wir uns von den im Menschen ursprünglich vorhandenen Gefühlen und Begehrungen abwenden, wollen wir unser Augenmerk auf die im Menschen vorhandenen, seine Seele mit begründenden sinnlichen Empfindungen — nach dem Ausdrucke des Herrn Vortragenden Wahrnehmungen — wenden.

Die sinnlichen Empfindungen im Menschen sind nicht einfach, sondern haben — wie es scheint, alle — einen Grad; ferner haben die verschiedenartigen, eine jede allerhand Zeichen an sich, z. B. die Seh- und Tastempfindungen, eine jede Ortszeichen, welche die Seele zwingen, die Sehempfindungen in einer einzigen räumlichen Ordnung, sowie ferner die Tastempfindungen in einer einzigen räumlichen Ordnung zu denken. Dieselbe räumliche Ordnung wird auch in die von der Seele erst erdachten Natureinzeldinge (Atome) hineingedacht. In Gott dagegen muss es ursprüngliche Theilwissen — dauernde Empfindungen — Theilwissen von schlechthin einfachen beschaffenen Inhalten ohne jeden Grad, ohne Ortszeichen u. s. w. geben. Die Ansicht, dass ein einfaches Wissen sich seinen mannigfaltigen Inhalt erzeugt haben könnte, unterlasse ich hier zu bekämpfen.

Zweitens spricht der Herr Vortragende der menschlichen Seele die Räumlichkeit ab, und unterscheidet sie dadurch genügend von den Natureinzeldingen (Atomen), nicht aber von den Thier- und Pflanzenseelen. In der That haben letztere nicht den Zweck

der menschlichen Seele, welcher darin besteht, anfangend im Wissen von einem Theil der Natur die ganze Natur zu verstehen. —

Ueberhaupt wäre eine mehr eingehende Beschreibung der vom Herrn Vortragenden angegebenen Grundbestandtheile der Seele — nach ihm allerdings nur der Erscheinungen in der Seele —, eine Beschreibung der sinnlichen Wahrnehmungen, Gefühle, Bestrebungen, des Vermögens, die verschiedenen Einzelinhalte zusammen zu wissen, wünschenswerth gewesen. Das letztere ist meines Erachtens ein die Seele mitausmachender wesentlicher Bestandtheil derselben und besteht darin, dass sie ganz ursprünglich alle ihre mannigfaltigen Inhalte mit einem Schlage weiss.

Dies ursprüngliche Mit-einem-Schlage-Wissen ist überhaupt keine Thätigkeit — d. h. also nicht ein Wissen, wodurch die Seele ihren Inhalt vermehrt, sondern die beschaffene Einheit der Seele und die Voraussetzung, sowie die Mitursache aller Thätigkeit, alles den ursprünglichen Inhalt der Seele vermehrenden Wissens der letzteren.

Die Beschreibung der einzelnen Empfindungsarten aber würde z. B. darauf aufmerksam gemacht haben, dass jede Sehempfindung und Tastempfindung Ortszeichen an sich hat, welche die Seele zwingen, jene in räumlicher Ordnung zu denken. Nun wäre eine Seele ohne Sehempfindungen, die eines blindgeborenen Blinden, noch eine menschliche, dagegen wäre eine Seele, welche nur und lediglich Lautempfindungen hätte, keine menschliche mehr, weil sie ausser Stande wäre, sich selbst als begründet durch eine Natur zu erkennen, deren Bestandtheile, die Natureinzeldinge (Atome) in einer räumlichen Ordnung stehen.

Der Herr Vortragende kommt von zwei Anfangspunkten zu seinen Ergebnissen:

Erstens von den zeitlich ersten Bestandtheilen der seelischen Ercheinungen, von den sinnlichen Wahrnehmungen, Gefühlen, Bestrebungen, zweitens von der Thatsache, dass die menschliche Seele sich selbst wisse und sich selbst wissend immer Ein- und dasselbe und an diesem Ein- und demselben verschiedene Zustände, namentlich zu verschiedenen Zeiten verschiedene Zustände wisse. Diese Anfänge führen den Herrn Vortragenden zu folgenden Ergebnissen:

Die Seele sei eine immaterielle, d. h. nicht ausgedehnte, untheilbare Substanz, sie sei der Träger, das Substrat der seelischen Erscheinungen, sie sei ein Etwas, welches sinnliche Wahrnehmungen, Gefühle, Bestrebungen erzeuge, welche jedoch alle für jenes Etwas unwesentlich seien.

Die Entscheidung darüber, welche Merkmale wesentlich die verschiedenen menschlichen Seelen unterschieden, sei unthunlich, und endlich auf die Frage, ob die menschliche Seele nach dem irdischen Tode als dieselbe anderswie fortgesetzt werde, nur die

allgemeine Antwort möglich, dass das, was nach dem irdischen Tode geschehe, befriedigend sein müsse.

Endlich sei es ein unerklärliches Räthsel, wie das absolute Ich das endliche Ich — die Menschen und die Natur, also das endliche Nicht-Ich erzeugt habe.

Vorderhand ergiebt sich, dass der Herr Vortragende das Wesen der Seele für ein unbekanntes, so ziemlich in jeder Richtung unerkennbares Etwas hinstellt, indem er die von ihm angegebenen zeitlich ersten Bestandtheile, nach ihm der Erscheinungen in der Seele, die sinnlichen Wahrnehmungen, Gefühle, Strebungen für unwesentlich für die Seele erklärt.

Auch schildert die Beschreibung des Herrn Vortragenden, die Seele sei ein Etwas, was die sinnlichen Wahrnehmungen, Gefühle, Strebungen erzeuge, ein Unmögliches. Welches Erzeugen kennen wir denn, so dass wir es verstehen? Nur dasjenige, wenn die Seele, welche ihr gegebene Inhalte weiss, eine neue Ordnung, Zusammensetzung derselben, erdenkt und so diese neue Ordnung erzeugt. Es ist hier bloss von Erzeugung der neuen Ordnung im Geist, nicht von deren Ausführung in der Aussenwelt die Rede.

Der Maler erzeugt sich dadurch eine neue Landschaft, dass er mehrere, von seinem Gedächtniss gelieferte Bestandtheile zu einer neuen Ordnung zusammensetzt. Die Bestandtheile selbst konnte er sich nicht erzeugen, dieselben mussten ihm vielmehr irgend wann — wie man sagt — von Aussen, durch äussere Eindrücke — gegeben sein. Niemals hat Jemand ganz ursprünglich, bloss durch seinen Willen, in sich die Empfindung des Gelben erzeugt. Ist sie aber in ihm nicht bloss durch seinen Willen verursacht, so ist sie in ihm durch etwas Anderes, nicht von ihm selbst erzeugt. Das Etwas konnte daher sinnliche Wahrnehmungen, Gefühle, Bestrebungen, welche es von vorn herein gehabt hatte, neu ordnen und also diese Ordnung neu erzeugen, nicht aber selbst aus sich jene Wahrnehmungen u. s. w. neu erzeugen. Auch müsste man die vom Herrn Vortragenden ganz und gar nicht beschriebene Beschaffenheit des besagten Etwas kennen, um von ihm behaupten zu können, es erzeuge Wahrnehmungen u. s. w. Ein einfaches Wissen vom Wissen würde weder das Bedürfniss nach einem mannigfaltigen Inhalt, noch die Fähigkeit besitzen, sich solchen zu erzeugen.

Des Herr Vortragende findet, da sich in den sinnlichen Wahrnehmungen, Gefühlen, Strebungen selbst Gesetze für die seelischen Gebilde und Vorgänge nicht finden liessen, die Annahme nothwedig, dass mehrere Elemente auf eine einheitliche Seele einwirkten.

Die Elemente, Natureinzeldinge, (Atome) seien nichtausgedehnte Substanzen mit Eigenschaften und befänden sich im Verhältniss zu einander in einer gewissen Gesammtordnung. Die menschliche Seele stehe nun jedenfalls mit einem, vielleicht mit mehreren

der Natureinzeldinge (Atome) in unmittelbarer Wechselwirkung, welche letztere vom Herrn Vortragenden nur in der Richtung von Natur zur Seele, nicht in umgekehrter verdeutlicht worden ist: nämlich inwiefern sich bestimmte Natureinzeldinge in gewisser Weise bewegten, entständen in der Seele Empfindungen von gewisser Art und Stärke. Wenn der Herr Vortragende ferner auch erklärt, Natur und Menschen seien Vorstellungen des absoluten (reinen) Ichs, (Modifikationen derselben Substanz) und nur zwischen solchen Theilen eines Ganzen seien Wechselwirkungen möglich, so hätte er doch noch ausdrükclich die Meinung ablehnen können, als ob eine Veränderung im Natureinzelding unmittelbar eine solche in der menschlichen Seele bewirke. Betrachten wir zunächst das uns bekanntere Einwirken der Seele auf die Natur, nämlich den menschlichen, zur Natur gehörigen Leib. Denkt sich nun die Seele die Annäherung der Hand an den Mund, so ist zwar dieser Gedanke ihre Wirkung, sa dass aber weiter gar nicht einzusehen ist, wie noch etwas Ferneres im Natureinzeldinge, im Atom, eine Bewegung im menschlichen Körper erfolgen sollte. Etwas Weiteres würde nur dann erfolgen können, wenn der menschliche Körper, das Natureinzelding, (Atom) vom Gedanken der Seele, Annäherung der Hand an den Mund, unmittelbar gewusst hätte, während doch ein solches unmittelbares Wissen jenes Atoms von diesem Gedanken durch den Begriff des Naturatoms und der Seele, als besonderer Einzelwesen ausgeschlossen ist. Einzelwesen (Substanzen) sind sie nur, insofern ein jedes unmittelbar nur von sich selbst weiss. Die Wechselwirkung kann daher nur so zu Stande kommen, dass der Gedanke der Seele für Gott der Grund, die Veranlassung ist, etwas in dem Natureinzeldinge, dem Atome, zu ändern, so dass ein Ergebniss eintritt, welches wir Bewegung nennen. In umgekehrter Richtung ist eine Veränderung im Naturatom Veranlassung für Gott, aus der menschlichen Seele Empfindungen, Gefühle und Begriffe herauszunehmen, und andere Empfindungen und Gefühle ihr einzupflanzen.

Sehen wir auf die Seele in ihrem Anfangszustande, so ist derselbe ein Abbild eines oder mehrerer Naturatome und als solches unmittelbar von Gott erdacht.

Es würde ganz unpassend sein, diesen ersten Zustand der Seele eine Einwirkung des Naturatoms zu nennen. Dazu müsste nämlich die menschliche Seele — ihrem Begriffe nach ein Zusammenfassen mannigfaltiger Inhalte, — als ein blosses nacktes, inhaltloses Zusammenfassen von Gott gedacht worden sein, ein Gedanke, welcher eben so überflüssig als leer und widerspruchsvoll gewesen wäre. Bei dieser verwerflichen Annahme würde auch jeder Unterschied der verschiedenen menschlichen Seelen in ihrer Ursprünglichkeit fehlen.

Indem indessen der Herr Vortragende die aus den sinnlichen

Wahrnehmungen, Gefühlen, Strebungen sich aufbauenden seelischen Erscheinungen durch Annahme mehrerer auf die einheitliche Seele einwirkenden Elemente erklären will, so thut er den dritten Schritt vor dem ersten. Der erste aber wäre die Auffindung und Verdeutlichung der Widersprüche gewesen, welche die sich selbst betrachtende menschliche Seele in ihren Begriffen von sich selbst bemerkt. Die Seele findet bei Betrachtung ihres gesammten gewussten Inhaltes bald und leicht, dass sie unmittelbar und zuerst nur sich selbst weiss, und alle anderen Einzelwesen, Gott, Natur und die anderen Menschen sich erst erdacht hat. Demnächst urtheilt sie allerdings von den erdachten Einzelwesen, dass diese sich unabhängig von ihr (der Seele) sich selbst denken.

Was ist nun der menschlichen Seele an ihr selbst auffallend, unbefriedigend, unverständlich? nicht, dass sie Empfindungen besitzt, sondern dass in die Seele neue Empfindungen, welche sie noch nicht hatte, hineinkommen, nicht, dass die Seele sich Begriffe frei und neu bildet, sondern dass sie Begriffe und Empfindungen, welche sie hatte, wieder vergisst.

Erstens erkennt nun das menschliche Wissen unmittelbar, angeborner Weise, ursprünglich, unmittelbar gewiss, sich als Wissen, und bemerkt hierdurch, als seinen festen Maassstab, wo es nicht wisse, irre, widerspruchsvoll, lückenhaft, ungründlich, undeutlich wisse.

Ferner ist es ein unmittelbar gewisser, keines Beweises fähiger und bedürftiger Satz, dass das Wissen nicht weiss, irgend etwas, was es nicht ursprünglich wusste oder nicht frei erwusst hat. Wüsste es ein solches Neues, eine neue Empfindung, so wäre dies, weil es gewusst würde, Theil des Wissen. Also hätte vorher das Wissen einen Theil von sich nicht gewusst, wäre also insofern nicht wissend gewesen. Ein Wissen, das nicht einmal sich selbst wüsste, nicht jeden Theil von sich, wäre eben nicht schlechthin Wissen, während doch der Mensch sich weiss als Wissen, als schlechtsinniges Wissen, als wissendes Wissen. Sollte aber das neu gewusste Beschaffene, von Aussen her in das Wissen gekommen sein, so kann man sich hierbei zunächst nichts denken. Sodann läge darin die Behauptung, dass 2 für sich bestehende Welten plötzlich in einem Theil aufgehört hätten, für sich zu bestehen, nämlich gemeinsam geworden seien, was einen Widerspruch mit der Voraussetzung enthält. Endlich wenn ein Wissen, worunter reines schlechtsinniges Wissen zu verstehen ist, von einer neuen, von ihm nicht geschaffenen Empfindung zu wissen anfinge, so würde es fragen, woher dieselbe komme, und wie dieselbe in es hinein gekommen sei, und würde sich gänzlich ausser Stande finden, eine Antwort zu geben, würde also ein nicht verstehendes, nicht wissendes Wissen sein und sich als solches finden. Es würde mithin einen Widerspruch enthalten, dass das Wissen, das schlechtsinnige

Wissen überhaupt sich als Wissen fände, gefunden hätte, d. h. durch ein unmittelbares unbedingtes, ursprünglich gewisses Wissen sich selbst als Wissen wüsste. Also indem das menschliche Wissen unmittelbar gewiss sich als Wissen weiss, verwirft es die Meinung, es fange auch an, neue, nicht selbstgeschaffene Empfindungen zu wissen.

Da es nun andererseits die Meinung von sich als von einem Wissen hat, welches auch anfange, neue, nicht selbsterzeugte Empfindungen zu wissen, so denkt es sich auf sich widersprechende Weise und bemerkt ferner diesen Widerspruch seiner Begriffe über sich selbst. Diesen Wiederspruch will es unbedingt aus seinem Denken herausbekommen, weil es eben Wissen ist, widerspruchsloses Wissen ist, unbedingt eben letzteres ist und sein will, d. h., eben durch Beseitigung dieses Widerspruchs bewährt es sich als widerspruchsloses Wissen und erhält sich in seiner ursprünglichen Gewissheit, Wissen zu sein.

Ein fernerer unmittelbar gewisser Satz ist es, dass das Wissen nichts vergisst.

Angenommen, es vergässe Empfindung oder Begriff, so wäre es insofern nicht Wissen, nicht wissend, sondern sogar das aufhebende (conträre) Gegentheil von Wissen, also sich selbst widersprechend, letzteres auch ferner noch in der Weise, dass es nicht wüsste, was es wüsste. Also das menschliche Wissen, indem es sich als Wissen findet, und als vergesslich findet, bemerkt in seinen Begriffen von sich selbst einen Widerspruch. Diesen beseitigt es sodann unbedingt irgendwie. Die menschliche Seele findet in ihren Begriffen von sich noch mehr Widersprüche, auf welche in dieser meiner Entgegnung einzugehen theils überflüssig, theils durch Zeitmangel ausgeschlossen ist.

Jedoch muss ich erwähnen, dass die, die menschliche Seele mitbegründenden Empfindungen — nach unserem Befunde — fast eine jede Stärke, sowie allerhand Abzeichen, namentlich die Seh- und Tastempfindungen, Ortszeichen an sich haben, also zusammengesetzt, Einzelbegriffe sind, während das Wissen (Gott) seinem Begriffe nach ursprünglich nur einfache Inhalte weiss. Angenommen das Wissen, das schlechtsinnige Wissen, wüsste ursprünglich Einzelbegriffe, zusammengesetzte Wissen, so würde es sofort dieselben denken als durch das Wissen aus ihren einfachen Bestandtheilen zusammengesetzt. Dies heisst nichts anderes, als dieses: der Satz, das Wissen wisse ursprünglich einfache Inhalte, ist unmittelbar gewiss. Das Wissen durch Wissen ergreifend das Wissen, ergreift in der Durchdringung der beiden Richtungen des Wissens eben diese Durchdringung, nämlich durch Wissen von einzelnen einfachen Inhalten und durch das In-einem-Schlage-Wissen aller besonderen Inhalte ergreift es sich als die Durchdringung beider Richtungen. Durch ein unmittelbares Wissen erklärt das Wissen

es für überflüssig, zusammengesetzte Inhalte ursprünglich zu haben, weil es sich jede mögliche Zusammensetzung freithätig verschafft. Der erste Schritt seitens des Herrn Vortragenden hätte meines Erachtens also sein müssen, die Widersprüche der Seele im Begriffe von sich selbst aufzuführen und zu verdeutlichen, während erst der zweite Schritt der Berichtigung und Beseitigung jener zu widmen gewesen wäre. Auch bei Beseitigung der Widersprüche durfte der Anfang des Herrn Vortragenden, Annahme mehrerer Elemente, welche auf eine einheitliche Seele einwirken, erst die zweite Handlung sein, während die erste etwas Anderes sein muss. Die menschliche Seele, welche da ist, als Wissen, welches mit einem Schlage seine mannigfaltigsten Inhalte weiss, ist auf Grund ihres je ursprüglichen Inhalts fortwährend thätig, durch Wissen, Erwissen von Ordnungen ihrer gegebenen Inhalte ihren gesammten Wissensinhalt zu vermehren und erzeugt so frei in sich die Begriffe dieser Ordnungen, als Regeln die ursprünglichen Inhalte in gewisser Weise, nach einem gewissen Gesetz vereint, zu denken. In dieser Thätigkeit erzeugt die Seele also frei in sich und neu die Begriffe dieser Ordnungen oder Gesetze, und gewinnt hiermit einen ihr völlig verständlichen Begriff des Erzeugens.

Dieses weist überall nur ein Ganzes (das Ich) auf, welches einen neuen Theil in sich, einen Begriff hervorbringt. Dieser Begriff des Erzeugens wird nun der Seele die Handhabe, die von ihr in ihrem Begriffe von sich bemerkten Widersprüche zu beseitigen, indem sie, nämlich dieses bestimmte Wissen, welches eben jetzt diese Ueberlegung anstellt, denkt sich als geschaffenes Wissen, welches von einem Urwissen immerzu erwusst wird, als ein von diesem Urwissen vorgenommen-werdendes Theilwissen dieses Urwissens. Denn es enthält keinen Widerspruch, dass das Urwissen als Urwissen, und als Ganzes allen Erfordernissen des Wissens entspricht, andererseits eine neue Ordnung seiner Bestandtheile erfunden hat und erfindet, welche eben durch ihre Abweichung der Art ihres Wissens von der Art und Weise des Urwissens etwas Neues ist.

Eine solche neue Ordnung des Wissens ist nun in der menschlichen Seele vorhanden, so jedoch, dass das Urwissen ursprünglich seinen eigenen Begriff von seiner Gesetzmässigkeit des Wissens als Urwissens, von vorn herein mit in die menschliche Seele mit eingepflanzt hat.

Durch diesen Begriff erkennt die menschliche Seele sich als Theilthätigkeit des Urwissens, erkennt die ihr eingepflanzte sie als diese Theilthätigkeit des Urwissens von diesem selbst und allen anderen Theilthätigkeiten ebendesselben unterscheidende Art des Wissens, und ferner sich als geschaffenes Wissen, und ist befähigt, neben ihre menschliche Art die ihr gegebenen Inhalte zu wissen, durch freie Vermehrung ihres gesammten Wissensinhalts eine göttliche Art, ihre Inhalte zu wissen, zu setzen.

Hat die menschliche Seele sich selbst erst als geschaffen von Gott gedacht, so mag sie als dritten Schritt denken, dass Gott noch andere Wesen, darunter die untheilbaren Natureinzeldinge (Atome) geschaffen habe und dass diese Atome auf sie selbst (die hier überlegende menschliche Seele) einwirken.

Macht man mit dem Herrn Vortragenden diese Annahme, so wird man von derselben, wie von jeder, verlangen können, dass sie deutlich, ohne Widerspruch in sich und geeignet, zu erklären, was sie erklären soll.

Der Herr Vortragende verdeutlicht nun zwar jene Elemente als nicht ausgedehnte Substanzen mit Eigenschaften, ohne indessen weder die letzteren zu beschreiben, noch die Beschaffenheit des diese Eigenschaften in ein Einzelwesen einigenden Bandes anzugeben. Wir werden uns indessen diese Elemente, wenn wir uns nicht etwas Leeres denken wollen, als selbstbewusste Wissen (Monaden) und ihre Eigenschaften als Empfindungen und Gefühle, (ähnlich, nicht nothwendig, gleich den menschlichen) zu denken haben.

Wenden wir uns jetzt zu dem anderen Ausgangspunkte des Herrn Vortragenden, der Thatsache, dass die menschliche Seele sich selbst weiss und sich als ein gleich Bleibendes und an dem letzteren Zustände, namentlich verschiedene solche zu verschiedenen Zeiten weiss. — Allerdings, wenn die menschliche Seele auf Grund desselben Empfindungsinhaltes neue Ordnungen desselben erdenkt, so bleibt sie dieselbe und fügt dem Gleichgebliebenen noch etwas hinzu. Für alle anderen Fälle widerspricht die vom Herrn Vortragenden ausgeführte Scheidung der Seele in das gleich Bleibende und in die Zustände der von ihm behaupteten Untheilbarkeit der Seele, wenigstens insofern er doch das Gleiche von den Zuständen losreisst. —

Ferner lässt uns der Herr Vortragende schliesslich in völliger Unbekanntschaft mit der Beschaffenheit des Gleichen, mit dem Wesen der Seele, welches letztere er ein Etwas nennt, welches sinnliche Wahrnehmungen, Gefühle, Strebungen erzeuge. Dieses sich gleich Bleibende mag nun sein was es will, so ist es, was es ist. Nehmen wir an, das Gleiche, das ursprüngliche menschliche Ich wäre im ersten Zeitmoment, im Zustande vom Gelben und Warmen, im zweiten im Zustande vom Gelben und Lauten, nicht vom Warmen zu wissen, so wäre es als das Gleiche — also ohne seine Zustände betrachtet — irgend etwas, z. B. das Wissen vom Wissen, das nackte Wissen vom nackten Wissen.

Nun ist das Wissen vom Wissen nicht das Wissen vom Wissen, welches weiss das Gelbe und Warme. Zwar das Wissen vom Wissen, welches weiss das Gelbe und Warme, ist (enthält) das Wissen vom Wissen, das Ganze enthält den Theil, dagegen ist der Theil nicht das Ganze, also das Wissen vom Wissen ist

nicht (enthält nicht) das Wissen vom Wissen, welches weiss vom Gelben und Warmen. Also ist es unthunlich von dem sich Gleichbleibenden seine Zustände auszusagen, wie doch der Herr Vortragende will; d. h. zerreisst er die allerdings untheilbare Seele in mehrere Theile, so bekommt er diese nie wieder in die Einheit zusammen.

Nehme ich aber an, das Gleiche sei das Wissen vom Wissen, welches weiss Gelbes und Warmes, so ist dies nicht wissend vom Gelben und Lauten. Nehme ich drittens an, das Gleiche sei das Wissen vom Gelben und Lauten, so ist dies nicht wissend vom Gelben und Warmen. Nehme ich viertens an, das Gleiche sei, nicht das Wissen vom Wissen, nicht das Wissen vom Gelben und Warmen, auch nicht das Wissen vom Gelben und Lauten, sondern das Gleiche sei irgend etwas Anderes, so erhalten wir doch dasselbe Ergebniss, als da wir annahmen, das Gleiche sei das nackte Wissen vom Wissen. Wir bekommen dann in das Gleiche ohne Widerspruch nicht das Wissen vom Gelben und Warmen und ebenso nicht das Wissen vom Gelben und Lauten hinein. — Allerdings denkt daher wohl die menschliche Seele im Begriffe von sich ein sich gleich Bleibendes mit wechselnden Zuständen, dieser Begriff enthält aber Widersprüche und muss berichtigt werden. Die Handhabe hierzu findet sich in der Anerkennung, die menschliche Seele sei ein geschaffenes Wissen, nämlich erwusst vom Urwissen. Betrachten wir einen so genannten bestimmten Menschen in zwei unmittelbar auf einander folgenden Zeitpunkten, deren jeder durch einen verschiedenen Empfindungsgesammtinhalt gekennzeichnet sein möge. Die Seele ist fortwährend thätig, ihre Empfindungsinhalte, z. B. den Gesammtempfindungsinhalt des zweiten Zeitpunkts zu bearbeiten, und sich freithätig neue Ordnungen derselben auszudenken.

Dadurch schafft sie eine Aufeinanderfolge der Begriffe, eine Zeit, ihre Zeit, und dehnt den zweiten Empfindungszeitpunkt in eine Zeitreihe aus, deren erster Zeitpunkt durch den blossen Empfindungsgesammtinhalt, die folgenden durch die je neu erfundenen Begriffe gekennzeichnet sind und welche alle passend Begriffszeitpunkte genannt werden können. Dasselbe Verfahren hatte bereits bezüglich des Empfindungsinhalts, des ersten Empfindungszeitpunktes, stattgefunden. Vergleichen wir die Gesammtempfindungsinhalte der beiden unmittelbar aufeinander folgenden Empfindungszeitpunkte, so sind sie nach der Voraussetzung jedenfalls verschieden, entweder zum Theil gleich, zum Theil verschieden, oder völlig verschieden.

Dagegen ist die Begriffsmasse des letzten Begriffszeitpunktes innerhalb des ersten Empfindungszeitpunktes mit derjenigen des ersten Begriffszeitpunktes innerhalb des zweiten Empfindungszeitpunctes gleich.

Von dieser Regel mag es in Folge Vergessens Ausnahmen geben, welche ich indessen in dieser Entgegnung wegen Zeitmangel

unaufgeklärt lassen muss. Hätte es nun im ersten Moment geblitzt, während es im zweiten dunkel geworden wäre, so möge ich mich z. B. im zweiten Moment erinnern, im ersten Moment 7 Soldaten gesehen zu haben, ohne indessen die Farben ihrer Uniformen, ihrer Abzeichen, ihrer Gesichter und die Formen der letzteren vollständig zu erinnern.

Ich habe also im 2ten Empfindungsmoment vollständig nur den Begriff der 7 Soldaten, d. h. die Regel, gewisse Empfindungen zusammenzufassen, während mir die zusammengefassten, die zusammenzufassenden Empfindungen — wenigstens theilweis — fehlen. Nun kommt es zwar dem Wissen zu, wann es Empfindungen hat, eine Ordnung derselben zu denken, dagegen ist die Leistung, eine Ordnung von Empfindungen zu denken, ohne Empfindungen zu haben, eine Form, ohne Inhalt zu haben, eine unmögliche, dem Begriffe des Wissens, als welches die Seele sich findet, widersprechende. Da nun aber die Seele sich, als diese Leistung verrichtend, findet, so findet sie wieder in ihrem Begriffe von sich einen Widerspruch.

Sie löst den letzteren wieder durch den Gedanken, sie sei ein vom Urwissen erwusstes Wissen. Also dieser bestimmte Mensch des 2ten Empfindungszeitpunktes, welchen wir willkürlich den 100ten Empfindungszeitpunkt nennen wollen, ist gekennzeichnet durch diesen bestimmten Empfindungsinhalt und durch die mit demselben anfänglich verbundene Begriffsmasse, worunter der Begriff von 7 Soldaten ist, während alle oder einige der für diesen Begriff nöthigen Empfindungen fehlen.

Dieser bestimmte Mensch findet in seinem Vorstellen des Daseins dieses Begriffs in ihm, einem Wissen, einem Widerspruch, nämlich zwischen dem Dasein des Begriffs von 7 Soldaten und dem Wissen.

Er löst diesen Widerspruch durch den Gedanken, er, dieser Mensch des Empfindungszeitpunktes 100, sei durch Gott geschaffen, geschaffen dadurch, dass Gott das Wissen von dem bestimmten Gesammtempfindungsinhalt, des 100ten Empfindungszeitpunktes, und ferner eine gewisse Begriffsmasse in ein einziges Selbstbewusstsein vereinigt habe. Diese Begriffsmasse sei indessen von einem ebenfalls von Gott geschaffenen Wissen von einem anderen Gesammtempfindungsinhalte — wir wollen ihn den 99ten nennen — frei erwusst worden, und Gott habe nun diese Begriffsmasse des Wissens 99 mit zur Bildung des Wissens 100, welches diese ganze Ueberlegung anstellt, benutzt.

Das Wissen des 100ten Empfindungsmomentes wird indessen in der grossen es ursprünglich mitausmachenden Begriffsmasse Veranlassung haben, nicht nur ein einziges anderes Wissen als Voraussetzung seiner, des 100ten Wissens zu denken, nämlich das mit dem 99ten Empfindungsgesammtinhalte, sondern noch viele andere,

das mit dem Empfindungsinhalt 98, und das mit dem 97, 96 u. s. w., indem es dächte, dass Gott immer das Gesammtwissen mit der höheren Zahl durch Benutzung der Begriffsmasse des zunächst minderzahligen Gesammtwissens gebildet habe. Endlich wird das bestimmte Gesammtwissen 100 denken, dass Gott diese ganze Reihe verschiedener Gesammtwissen nach einem Gesetz, also zu einem Zweck geschaffen habe und noch schaffe.

Betrachten wir zwei unmittelbar benachbarte Glieder, Gesammtwissen einer solchen Reihe, so sind dieselben verschieden dnrch ihre je Gesammtempfindungsgesammtinhalte, sie sind gleich dadurch, dass die Begriffsmasse des letzten Begriffszeitpunktes im ersten Gliede mit derjenigen des ersten Begriffszeitpunkts im zweiten Gliede übereinstimmt. Etwaige Ausnahmen durch Vergessen und deren Natur, Umfang, Grund und Zweck muss ich hier aus Zeitmangel übergehen. Da also zwei benachbarte Glieder derselben Reihe nicht völlig gleich sind, so ist die gewöhnliche Meinung des Ichs, es selbst, das Ich, sei dasselbe geblieben, falsch, ausser wo es sich um freie Thaten auf Grund desselben Empfindungsinhalts handelt.

Indem das Wissen vom Gelben und Warmen und das Wissen vom Gelben und Lauten verschieden sind, ist die Behauptung, sie seien gleich, unrichtig, während ihre theilweise Gleichheit unerheblich ist, wo behauptet wird, sie, als je Ganze, seien gleich. Vergleichen wir zwei mehr auseinander liegende Glieder derselben Reihe, z. B. das 1 te und das 100 te, so mögen deren Empfindungsgesammtinhalte gänzlich verschieden sein, andererseits muss die ganze Begriffsmasse des 1 ten in derjenigen des 100 ten, und wenn das Vergessen berücksichtigt wird, mindestens ein Theil der Begriffsmasse des 1 ten Gliedes in derjenigen des 100 ten Gliedes enthalten sein, widrigenfalls es eine grundlose Behauptung wäre, dass beide Glieder solche derselben Reihe seien. Die je verschiedenen Gesammtempfindungsinhalte der verschiedenen Glieder sind Abbilder von Theilen derselben Natur. In Gott selbst muss aber das Wissen von dem vollständigen Inhalte des ersten Gliedes, des zweiten Gliedes und aller Glieder in alle Ewigkeit fortdauern, wenn er auch eine fernere Entwickelung eines jeden einzelnen Gliedes innerhalb ebendesselben, auf Grund des dasselbe kennzeichnenden Gesammtempfindungsinhaltes nicht zulassen kann, weil offenbar die weitere Entwickelung des 3 ten Gliedes durch Schaffung des 4 ten, diejenige des 4 ten durch Schaffung des 5 ten u. s. w. erübrigt ist. Also das 100 te Glied derselben Reihe weiss seinem Begriffe nach, nur je einen Theil der Gesammtwissen, Glieder 99, 98, 97 u. s. w., und behauptet irriger Weise, dass je der von ihm nicht gewusste Rest vergangen sei, überhaupt nicht mehr da sei. Denn dieser Rest wird ja von Gott in alle Ewigkeit gewusst, und ein anderes Sein, als dies, von Gott gewusst zu werden, giebt es überhaupt nicht.

Das wahre Geschehen ist dieses, dass ein Wissen neue Ordnungen seiner Inhalte erdenkt, nie aber findet ein Vergehen statt. Nach der hier von mir entwickelten Ansicht ist also der widerspruchsvolle Begriff der menschlichen Seele von sich, als eines dasselbe Bleibenden mit wechselnden Zuständen beseitigt, und statt dessen der Begriff der Seele von sich gewonnen, sie sei das seine mannigfaltigen Inhalte mit einem Schlage wissende Ganze des Wissens, welches wieder Glied einer Reihe solcher Ganzen ist, einer Reihe, welche nach einem einzigen Gesetze gebildet ist und deren Glieder in einem einseitigen (nicht gegenseitigen) Bedingungsverhältnisse stehen. Gegen die ganze obige Ausführung könnte der Einwand erhoben werden, der Satz des Widerspruchs besage: „Die Behauptung, dieselbe Substanz in derselben Zeit ist etwas und ist nicht eben dieses, ist falsch," und könnte also der Einwand erhoben werden, ich hätte bei Anwendung des Satzes vom Widerspruch den in demselben enthaltenen Zeitbegriff gänzlich vernachlässigt.

Hierauf ist meinerseits Folgendes zu erwidern:

Das menschliche Wissen ergreift ursprünglich sich als Wissen, als etwas, worin zunächst gar kein Geschehen enthalten ist. Wäre letzteres im Wissen enthalten, so würde es doch entweder einen ersten, nicht mehr geschehenden Anfangspunkt, Urzustand in sich schliessen, oder nicht und im letzteren Falle ein Geschehen sein, welchem immer wieder ein Geschehen in's Unendliche vorhergeht. Im ersteren Falle würde das Wissen, als welches das menschliche Wissen sich ergreift, doch in seinem Anfangspunkte ein solches sein, welches nicht geschehend ist. Im 2 ten Falle würde das Wissen das Wissen als ein solches ergreifen, dass es (das wissende Wissen) bei jedem gewussten Zustande doch noch nach der Ursache fragen müsste. Mithin würde es sich selbst als ein nicht verstehendes Wissen ergreifen, als ein Wissen welches nicht wäre wissend. Es ergreift sich aber unbedingt als Wissen, als ein Wissen, welches durchaus weiss, nicht fragt, völlig in seinem wissenden Wissen befriedigt ist, und schliesst mithin von sich die Eigenschaft aus, ein dem Anfang nach unendlich Geschehendes zu sein; das Wissen seinem Begriffe nach ist ein Etwas, was ursprünglich dem Zeitbegriff nicht unterliegt, und ihm nur unterliegt, nachdem es seinem Inhalt freithätig vermehrt hat, und nun ein Verhältniss mehrerer seiner Inhalte, als dasjenige von Ursache und Wirkung, oder auf abgezogene Weise als zeitliches denken kann.

Im Satze des Widerspruchs, welcher auch auf das Wissen angewendet werden kann, muss also zunächst, da das Wissen ursprünglich von Zeit nichts enthält, eine zeitliche Bestimmung fortgelassen werden. Der Satz des Widerspruchs ist auch ohne Aufnahme der Zeitbestimmung unmittelbar gewiss und also auf das Wissen, einen Inhalt, welcher nicht ist geschehend, ohne Zeitbestimmung anzuwenden.

Wie das ursprüngliche Wissen überhaupt dazu — ohne Widerspruch — gelangen kann, über seinen ursprünglichen Inhalt hinauszugehen, muss ich in dieser Entgegnung unaufgeklärt lassen.

Inwiefern man sich durch den Zeitbegriff auf abgezogene Weise ein Vergehen oder eine Vermehrung einer Substanz denkt, welche nicht durch deren freie That geschieht, ist er falsch.

Behauptet ein bestimmter Mensch, nämlich derjenige des 100 ten Empfindungszeitpunktes, er habe etwas vergessen, so ist dies irrig, vielmehr ist er ohne das, was er zu vergessen haben meint, von vorn herein geschaffen.

Der Mensch des Empfindungszeitpunkts 100 glaubt, dass zu seinem bisherigen Wissen das Wissen eines glänzenden Meteors hinzugekommen sei. Dies ist irrig.

Es ist nichts zu ihm, dem Menschen 100, hinzugekommen, er ist vielmehr mit dem Wissen vom Meteor geschaffen.

Ein Wissen ohne das Wissen vom Meteor ist eben nicht das Wissen 100. Das Wissen 100 meint irrig, dass das Wissen vom Meteor zu ihm hinzugekommen sei, zu ihm, nämlich zu dem in Wissen 100 enthaltenen ganzen Wissen 99, welches letztere dadurch gekennzeichnet ist, dass es einen 99 ten Gesammtempfindungs-Inhalt hat und auf Grund ebendesselben freithätig Begriffe erzeugt hat.

Dieses ganze Wissen 99 aber ist nicht im Wissen 100 enthalten, sondern nur ein Theil von ihm, das Wissen 100 weiss nur einen Theil dessen, was das ganze Wissen 99 weiss, indem letzteres sich selbst weiss. Zu dem Theil aber des ganzen Wissens 99, welcher im Wissen 100 enthalten ist, ist das Wissen vom Meteor nicht hinzugekommen, sondern dadurch, dass Gott mit einem Schlage (gleichzeitig) jenen Theil des Wissens 99 mit dem Wissen vom Meteor in einem besonderen Selbstbewusstsein vereinigt hat, ist das Wissen 100, das ganze Wissen 100, das Wissen 100 als solches, mit den Merkmalen, wodurch es Wissen 100 ist, da. Dagegen ist das ganze Wissen 100 später als das ganze Wissen 99. Das letztere zusammen mit Gott ist Ursache des Wissens 100, während also das Wissen 99 ohne Gott, für sich allein nicht Ursache des Wissens 100 ist.

Fast überflüssig ist die Erinnerung, dass in obiger Ausführung der Kürze halber Meteor statt der den Begriff des Meteors begründenden Empfindungen gesagt worden ist.

In gewissem Sinne dauert keine menschliche Seele länger, als ihre freien Thaten auf Grund desselben Empfindungsinhaltes währen, von der ewigen Dauer in der Erinnerung Gottes natürlich abgesehen. Unter menschlicher Seele ist aber dann nur ein Glied der Reihe verstanden.

Gegen eine ähnliche Meinung, wie die von mir entwickelte, hat der Herr Vortragende eingewendet: die Vergangenheit würde

in das neue Ich nicht als solche, sondern nur als Gegenwart eintreten können.

Ich bestreite indess, dass in die menschliche Seele irgend etwas auch nur als Gegenwart eintrete oder ursprünglich vorhanden sei, bestreite, dass die Seele ursprünglich und zunächst irgend etwas als Gegenwart oder Vergangenheit denke.

Nehmen wir irgend eine entwickelte menschliche Seele, z. B. die bestimmte des Empfindungszeitpunkts 100, so stellt dieselbe alle ihre besonderen Inhalte zunächst nur als Theile ihrer als des Ganzen, und weder als vergangen, noch als gegenwärtig vor. Denn als Seele denkt sie nur ursprünglich mit einem Schlage alle ihre besonderen Inhalte, vergleicht aber noch nicht besonders je zwei besondere solche Inhalte, indem sie sich von allen anderen fortwendet. Erst durch ein solches besonderes Vergleichen, also später, also durch eine Vermehrung ihres ursprünglichen Inhalts, kann sie bemerken, dass zwei besondere Inhalte theilweis gleich sind, und kann sie diese Zwei und weiter mehrere besondere Inhalte in eine Klasse, in Klassen einordnen. Erst später, also nicht ursprünglich, stellt die Seele einige jener Inhalte in die Klasse der gegenwärtigen, andere in diejenigen der erinnernden (nicht der vergangenen) Wissensinhalte ein. Das erinnernde Wissen ist ebenso sehr Theil der Seele als die gegenwärtige Vorstellung. Die Seele stellt nie unmittelbar einen vergangenen Inhalt vor, was sich widerspräche, vielmehr hat sie unmittelbar in sich ein erinnerndes Wissen mit gewissem Inhalt. Zu diesem denkt sie freithätig hinzu einen weiteren Inhalt, welcher natürlich in dem freithätigen, in diesem hinzudenkenden Wissen, in der vermehrten Seele vorhanden ist, von welchem hinzugedachten Inhalte die Seele indessen mit Recht weiter urtheilt, dass derselbe in der unvermehrten, ursprünglichen Seele nicht vorhanden sei und in gewisser Weise in dieser vergangen sei.

Der Begriff „Vergangen“ als solcher ist allerdings ein falscher. Auch dieses weitere Urtheil ist freie That der Seele und gehört nicht zu dem die letztere ursprünglich mitausmachenden Inhalte. Also stellt die Seele 100 als ursprüngliche unmittelbar nie etwas als vergangen oder gegenwärtig vor. Also die Seele 100 findet ursprünglich in sich den Begriff 7 Soldaten ohne die — oder doch ohne alle — dazu gehörigen Empfindungen vor. Nun denkt sie: dieser Begriff muss doch in einem Wissen entstanden sein, welches die dazu gehörigen Empfindungen hatte. Endlich denkt sie: diese Empfindungen, welche das eben von mir erdachte Wesen hatte, sind in mir, als welches ich mich ursprünglich fand, nicht vorhanden. So lange nun die Seele sich nicht zu erklären weiss, wie etwas in ihr nicht ist, was doch eigentlich darin sein müsste, fasst sie dies Unverstandene als Unverstandenes in Eins zusammen und bildet den widerspruchsvollen Begriff des Vergangenen.

indem sie von sich behauptet, sie sei, was sie wüsste, nicht wissend. —

Soviel ist aber meines Erachtens erwiesen, dass nie etwas in die Seele unmittelbar als Vergangenes eintritt, sondern dass die Seele erst ihren ursprünglichen Inhalt beurtheilt, durch Urtheilen vermehrt haben muss, um etwas als vergangen zu denken. Natürlich kann die Begriffsmasse, welche ursprünglich das Wissen 100 mitausmacht und welche in dasselbe von Gott aus Wissen 99 übertragen ist, schon Begriffe enthalten, welche andere in jener Masse enthaltene Begriffe als stehend im Verhältnisse von Ursache, — Wirkung, Grund — Folge, Früher — Später denken.

Indem also der Einwand des Herrn Vortragenden, es würde etwas in die neue Seele nicht als Vergangenheit eintreten, auf eine nicht haltbare Vorstellungsart gegründet ist, vermag er meine Ausführungen nicht zu erschüttern. Die Seele stellt aber Empfindungen in die Klasse der gegenwärtigen Vorstellungen, wenn jene solche Abzeichen an sich tragen, dass sie in ein Ganzes eines Abbildes eines Theils der Natur eingeordnet werden können. Dagegen erklärt sie Empfindungen ohne solche Abzeichen, welche also mehr oder minder sich als einzelne aus dem Zusammenhange eines Weltbildes herausgerissene, als in dasselbe nicht einordenbare erweisen, für erinnerte. Begriffe für welche alle Empfindungen, welche durch jene geordnet werden sollen, in der Seele da sind, werden für gegenwärtige erklärt, während solche, für welche alle die durch sie zu ordnenden Empfindungen oder doch ein Theil daran fehlen, unter die erinnernden gestellt werden.

Selbstverständlich wird bei der vorstehenden Ausführung über die Kennzeichen von Gegenwart und Vergangenheit nicht auf Vollständigkeit Anspruch gemacht.

Wenn nun der sogenannte Mensch eine solche Reihe von Seelen ist, so drängt sich die Frage auf, welchen Zweck Gott hierbei verfolge, eine Frage, deren Beantwortung uns erst den Haupt- und Grundbestandtheil des Begriffs der menschlichen Seele liefert.

Es ist daher auffallend, dass der Herr Vortragende die Frage nach dem Zweck der menschlichen Seele gar nicht aufgeworfen hat. Beantwortet kann sie erst zu Ende der Untersuchung über die menschliche Seele werden, wenn wir die letztere in ihren einzelnen Bestandtheilen in's Auge gefasst, wir wieder diese verdeutlicht und uns die Art ihrer Verbindung klar gemacht, und endlich wir unsere vorläufigen unvollständigen Begriffe von der menschlichen Seele erst von den in denselben enthaltenen Widersprüchen gereinigt haben. Andererseits macht die den Zweck des Menschen anzeigende Antwort unseren Begriff vom Menschen erst zu einem vollständigen. Am Nützlichsten und Unerlässlichsten aber den Zweck des Menschen, den Zweck Gottes beim Schaffen des Menschen, zu finden, ist die Untersuchung, durch welche Merkmale mehrere Menschen (nämlich

mehrere verschiedene Seelenreihen als diese Reihen) sich unterscheiden, wobei wir annehmen wollen, ohne es zu beweisen, dass das Bildungsgesetz der Reihen bei den verschiedenen Reihen dasselbe sei. Ferner möge man darauf achten, dass die Natur eine kreisläufige Veränderung zeigt, aber auch eine fortschreitende, insofern Sonne und Erde, alle Sterne allmählich erkalten. Wir werden uns aus dem letzteren Grunde die Natur als eine Reihe von im Bedingungszusammenhangende stehenden Naturen, als Reihe von Natur 1, Natur 2, ... Natur 100, Natur 101 u. s. w. zu denken haben.

In der räumlichen Ordnung, in welcher wir uns die Naturatome denken, liegt ferner, dass jedes Atom zu jedem gleichzeitigen anderen eine Beziehung hat, und ist hierdurch ausgeschlossen, dass jemals irgend ein Naturatom einer bestimmten Natur, z. B. der Natur 7, völlig gleich ist mit dem Atom einer früheren oder späteren Natur. Unterscheiden wir ferner zwei beliebige Seelenreihen durch die Namen A und B, so wird die Reihe A aus den Seelen A^1, A^2, A^3, u. s. w. die Reihe B aus den Seelen B^1, Seele B^2, Seele B^3 bestehen. Jede Seele als ein einzelnes Glied einer Reihe hat innerhalb derselben seinen eigenthümlichen Gesammtempfindungsinhalt, welcher sich von dem jedesmaligen einer jeden anderen Seele derselben Reihe unterscheidet, und welcher in allen Fällen Abbild irgend eines Theils der Natur ist.

Nun ist unbedingt der bestimmte Empfindungsgesammtinhalt der ersten Seele, der Seele eins einer gewissen Reihe verschieden von dem Empfindungsgesammtinhalt der ersten Seele, der Seele eins einer jeden anderen Reihe.

Vergleichen wir alle Empfindungsgesammtinhalte aller ersten Seelen unter einander, also jeden mit jedem anderen und also 2 bestimmte mit einander, also Seele A^1 und Seele B^1, so sind diese entweder gleichzeitig oder nicht.

Im letzteren Falle müsste, wenn Seele A^1 Abbild eines Theils einer bestimmten Natur, nämlich Natur 7 (in der Reihe aller Naturen) ist, B^1 Abbild eines Theils einer früheren oder späteren Natur sein, nämlich von einer Natur mit einer Zahl, welche kleiner oder grösser als 7 ist.

Alsdann sind beide Seelen 1, Seele A^1 und Seele B^1, und folgenweise die Reihen A und B verschieden, weil eine jede erste Seele, jede Seele eins, ein Abbild einer anderen Natur ist.

Sind aber die beiden ersten Seelen, die beiden Seelen eins, gleichzeitig, so sind sie Abbilder von Theilen derselben Natur, desselben Gliedes in der Reihe der Naturen, z. B. der Natur 7, dann aber Abbilder von je verschiedenen Theilen derselben Natur. Leben mehrere Menschen gleichzeitig, so haben sie verschiedene Körper, d. h. eines jeden Seele steht mit anderen Natureinzeldingen (Atomen) in unmittelbarer Wechselwirkung, oder ist Abbild eines je anderen Theils derselben Natur. Von der Empfindungs-

masse jeder Seele 1 hängt aber die Begriffsmasse derselben, von der letzteren wieder die anfängliche Begriffsmasse der Seele 2 u. s. w. ab, so dass also der durchgreifende Unterschied des Gesammtempfindungsinhalts der Seele 1 einer jeden Reihe von demjenigen der Seele 1 jeder anderen Reihe, einen durchgreifenden Unterschied auch beim Unterscheiden der ganzen Reihen als Reihen d. h. für die Unterscheidung aller Menschen unter einander bildet. Ob es noch andere durchgreifende, ursprüngliche, d. h. nicht abgeleitete Unterschied eines Menschen von allen anderen gebe, mag dahin gestellt bleiben. Indem ich indessen auf den gefundenen durchgreifenden Unterschied fusse, vieles überspringe und keineswegs einen entwickelten und vollständigen Begriff geben will, so ergiebt sich als Zweck des einzelnen Menschen dieser:

Gott will anfangend im Wissen von einem Theil der Natur sich das ganze Wissen von der Natur verschaffen, indem der eigenthümliche, so entstehende Weg, die Natur zu wissen, das eigentlich Neue und neu Erfreuliche für Gott ist.

Unaufgeklärt ist noch und muss auch an dieser Stelle bleiben, nach welchem Gesetz der Theil der Natur begrenzt ist, von welchem im Wissen angefangen wird, ferner nach welchem Gesetz Gott den Empfindungsinhalt von Seele 2, gegen den von Seele 1, von Seele 3 gegen den von Seele zwei u. s. w. abändert, namentlich was Ort, — nicht Art — und Umfang des abgespiegelten Theils der Welt anbetrifft. Aufgeklärt dagegen ist die Mehrheit der Menschen, ferner warum die Naturatome auf die menschliche Seele einwirken, weil letztere ja ihrem Begriff nach Abbilder jener Naturatome sind. Aufzuklären bleibt noch — was aber an dieser Stelle nicht vollständig geschehen kann, — wozu die Menschen auch auf die Natur, und mittelbar auf einander einwirken, und wozu die zeitliche Aufeinanderfolge der Menschen stattfindet. Zunächst ist klar, dass die kleinen Einwirkungen, welche die Menschen durch Vermittelung Gottes auf die Natur ausüben, für letztere ganz unerheblich sind. Das Einwirken der Menschen auf die Natur kann nur zum Zweck haben, theils mittelbar auf sich selbst als Geister, theils auf die Seelen der anderen Menschen zu wirken. — Diese Einwirkung der Menschen auf einander und die Aufeinanderfolge der Menschen haben aber diesen Erfolg und Zweck, dass die Entwicklung jedes einzelnen Menschen für Gott als Zuschauer schöner wird. Es wird dadurch vermieden, dass eine bestimmte, vom ersten Menschen vorgenommene Entwickelung vom 2ten in derselben Ausführlichkeit, Umständlichkeit, mit denselben Umwegen, wie vom ersten Menschen, vorgenommen werde, indem eben der erste Mensch seine Gedanken dem 2ten, ihn belehrend, mittheilt. Es wird also für Gott als Zuschauer eine für denselben überflüssige und langweilige Wiederholung vermieden.

Diese Betrachtung ergiebt, dass es zwar im Begriff des Men-

schen liegt, dass die Natur auf ihn einwirkt, dass es dagegen dem Menschen keineswegs mit derselben Nothwendigkeit eignet, auf die Natur und andere Menschen einzuwirken, beziehentlich von anderen Menschen Einwirkungen zu empfangen.

Es lässt sich sehr wohl denken, dass die Menschen nicht auf die Natur einwirken. Dies würde allerdings eben eine andere Menschenwelt, als die unsrige ist, ergeben.

Da die menschliche Seele ihren Zweck, die Natur völlig zu verstehen, in diesem Leben nicht erreicht, so würde die Annahme, sie werde nach dem irdischen Tode nicht fortgesetzt, uns in den Widerspruch verwickeln, dass Gott einen Zweck, welchen er sich gesetzt hat, und welchen zu erreichen ihn nichts hindert, liegen lasse, bevor er ihn völlig erreicht hätte.

Wenn der Herr Vortragende daher erklärt, die Frage nach dem künftigen Leben der Seele lasse sich nur im Allgemeinen und dahin beantworten, dass die Antwort befriedigend sein werde, so ist diese Erklärung die Folge davon, dass der Herr Vortragende gar nicht daran gegangen ist, sich den Zweck des Menschen zu denken. —

Der Herr Vortragende hat als Gegenstand der Seelenlehre angegeben, was innerlich wahrgenommen werden könne.

Das absolute (reine) Ich habe auf räthselhafte Weise das endliche Ich (den Menschen) und das endliche Nich-Ich, die Natur, erzeugt. Inhalt der Seelenkunde sei Aufweis und Erklärung der einfachen Thätigkeiten (actiones) der Seele, also der sinnlichen Wahrnehmungen, Gefühle, Bestrebungen, des Gedächtnisses, des Vergessens, des Zusammenwissens, namentlich des Vergleichens. Die Geisteswissenschaft dagegen zum Unterschied von der Seelenlehre nehme die mehreren Grundbestandtheile der Seele so, wie sich selbige vorfinden, ohne sich um deren Bedeutung und Herkunft zu kümmern und befasse sich bloss damit, die Beziehungen jener Grundbestandtheile unter einander zu betrachten.

Solchergestalt umfasse die Geisteslehre zunächst die Denklehre (Logik), ferner Sittenlehre (Ethik), Rechtslehre und Schönheitslehre (Aisthetik).

Dem angegebenen Unterscheidungsgrunde des Herrn Vortragenden kann ich mich nicht anschliessen. Eine Betrachtung der Beziehungen der mannigfaltigen Grundbestandtheile der Seele, ohne sich um deren Bedeutung und Herkunft zu kümmern, ist zwar bis zu einem gewissen Grade möglich, ist aber keine Wissenschaft, d. h. führt nicht von unmittelbar gewissen Sätzen zu anderen gewissen Sätzen, sondern ist eine Sammlung vielleicht nützlicher Kenntnisse, in Beziehung auf welche der Sammler selbst in Ungewissheit bleibt, ob er in ihnen wisse oder irre.

Bestenfalls würde man auf diesem Wege Erkenntnisse über blosse Verhältnisse, Formen gewinnen, wenn eine solche Loslösung

der Form vom Inhalt möglich wäre. Dies ist indessen nicht der Fall, weil weder die Inhalte ohne Form, noch die Formen ohne Inhalt, — vollständig und genugsam — denkbar sind. Andererseits sind ja die vom Herrn Vortragenden sogenannten einfachen Bestandtheile der Seele nicht so, dass jeder für sich ist, sie sind von vorn herein in Verhältnissen unter einander, so dass die Betrachtung jedes Bestandtheils für sich mit derjenigen seiner Verbindung mit den anderen Hand in Hand gehen muss. Man könnte dagegen folgende Eintheilung machen, indem man sich auf den Standpunkt des Wissens, des Urwissens, also auf den wissenschaftlichen Standpunkt stellt.

Das Urwissen weiss:

1. vom Urwissen,
2. von den geschaffenen Wissen.

Letztere sind erstens Menschen, zweitens Natur, Natureinzeldinge.

Hieraus ergeben sich die Wissenschaften der Gotteslehre, der Menschenlehre, und der Naturlehre.

In der Menschenlehre, — welche nun einzutheilen sein wird, — muss Gott zuerst den Zweck des Menschen denken, indem aus dem Gedanken des Zwecks Mensch sich alles Weitere und Einzelne ergiebt. Es wird sich also innerhalb der Menschenlehre ein allgemeiner Theil, welcher vom Zweck des Menschen handelt, aussondern, welcher sich auch mit der Mehrheit der Menschen, dem Zwecke ihres Einwirkens auf die Natur und auf einander, der Aufeinanderfolge der Geschlechter, beschäftigen würde. — In einem ersten besonderen Theile könnte man sodann alle Einrichtungen im menschlichen Geiste betrachten, welche nicht schon im Zweck des Menschen gedacht sind, sondern erst daraus folgen, d. h. zur Ausführung des Zwecks nöthig sind. Derselbe besondere Theil würde alle besonderen Bestandtheile ins Auge fassen, welche zusammen in einem Selbstbewusstsein vereint sein müssen, damit eine menschliche Seele da sei, ingleichen das Verhältniss dieser Grundbestandtheile zu einander, das Gesetz ihrer Verbindung, ihre Bedeutung, Herkunft, das ist wie sie aus dem Zweck Mensch folgen, und damit zusammenhängen. Diese besondere Abtheilung könnte mit dem Namen „Von den Grundbestandtheilen des einzelnen Menschen“ belegt werden und würde ungefähr unter Anderem auch den gewöhnlich gegebenen und erwarteten Inhalt einer Seelenkunde befassen.

Ist nun der Mensch völlig da, so ist er sofort thätig, seinen Inhalt durch Denken, das ist freies Handeln zu vermehren. Dieses ist nur ein Erzeugen von Begriffen, und Bildern nnd hat unbedingten Werth, welchem gegenüber alle Erfolge dieser Gedanken in der Aussenwelt fehlen können, und wo sie da sind, nur den Werth von Mitteln haben. Hieraus ergibt sich der besondere Theil der

Menschlehre vom freien Handeln der Menschen, die Wissenschaft davon, dass und wie Menschen den ihnen gegebenen Inhalt selbstthätig frei vermehren. Dieser Theil würde auch die Wissenschaft von der Form des menschlichen Denkens — durch welches letztere ja der Wissensinhalt vermehrt wird, — enthalten. Allerdings würde schon die Gotteslehre sich mit der Form des göttlichen Denkens beschäftigt und daher der Lehre von der Form des menschlichen Denkens nur noch einen beschränkten Inhalt gelassen haben.

Uebrigens ist der besondere Theil der Menschlehre „von den Grundbestandtheilen der einzelnen Menschen“ weder ohne den allgemeinen Theil der Menschlehre, noch ohne den besonderen Theil vom freien Handeln zu verstehen, letzteres insbesondere deshalb, weil der Mensch blos um seiner freien Handlungen willen da ist und mithin die Lehre von den Grundbestandtheilen der menschlichen Seele ohne fortwährendes Hinübergehen in die Lehre vom freien Handeln gar nicht zu wissen ist. Meines Erachtens ist daher eine Seelenlehre als besondere Wissenschaft unbegründet, und kann nur als Abtheilung der Menschlehre sowohl gedacht als vorgetragen, das ist gelehrt werden.

Wenn der Herr Vortragende erklärt, die Seelenlehre habe zum Gegenstand: was innerlich wahrgenommen werden kann, so ist dies eine ganz richtige Eintheilung, vom Standpunkte des menschlichen Wissens aus, welcher aber nicht der Standpunkt des Wissens, nicht der wissenschaftliche ist.

Nämlich ein jeder Mensch weiss unmittelbar nur ein einziges selbstbewusstes Wissen, eine einzige Substanz, sich selbst, während er sich alle anderen Einzelwesen, Gott, die untheilbaren Natureinzeldinge (Atome), und die anderen Menschen erst erdacht hat.

Hiernach würde man auf eine Ichlehre — welche zum Theil gleich mit der Seelenlehre des Herrn Vortragenden wäre, und auf eine Lehre vom Nicht-Ich kommen, welche letztere Gott, Natur und je die anderen Menschen umfasste.

Diese Art der Eintheilung würde aber den Nachtheil haben, dass im Ich und Nicht-Ich Menschen vorkämen, und also Zusammengehörige auseinander gerissen wären. Die Eintheilung nach der unmittelbar gewussten Substanz ist also zwar im Anfang richtig, erweist sich aber in der Folge nachtheilig und ist also zu verwerfen. Der Name Seelenlehre und der gewöhnliche Begriff derselben beruhen auf der unrichtigen Meinung, der Mensch sei zum Theil Geist zum Theil Körper, während er doch nur jenes ist, dagegen allerdings mit einem Theil der Natur, nämlich seinem Körper, genauer mit einigen Theilen desselben in unmittelbarer Wechselwirkung steht. Eine Seelenlehre müsste ferner auch die Seelen der Pflanzen, Thiere Atome und Gottes, d. h. eigentlich Alles behandeln. — Die Menschlehre wird zur Vermeidung eines Missverständnisses „Lehre vom Menschen in geistiger Beziehung“ genannt werden können.

Wir denken jede menschliche Seele in unmittelbaren Wechselwirkung mit einem, vielleicht mit mehreren Naturatomen.

Richtet nun die Naturwissenschaft ihr besonderes Augenmerk auf derartige Naturatome und zwar insofern sie Urbilder für die je bestimmte menschliche Seele sind, beziehentlich auf die letztere einwirken, und richtet die Menschenlehre ihr besonderes Augenmerk auf die einzelnen menschlichen Seelen als Abbilder von Naturatomen, und werden beide Arten des besonderen Wissens in einer Wissenschaft vereint, so erhalten wir eine Grenzwissenschaft zwischen Naturlehre und Menschenlehre, welche vom Menschen ausgehend die Abhängigkeit des Menschen von der Natur ins Auge fasst und Psychophysik genannt werden kann.

Andererseits giebt es viele Einrichtungen, Zustände und Vorgänge in der Natur, welche in deren Begriff nicht enthalten sind, noch daraus folgen, sondern nur in Folge des Begriffs Mensch in der Natur sind. Die Natur bedarf nicht des Menschen und führt nicht auf den Menschen, sie genügt sich selbst und ist eine für sich gesetzte, für sich Gott erfreuende Schöpfung Gottes,

Also betrachtet die Naturlehre alles dasjenige in der Natur, was darin nur durch den Begriff Mensch zu erklären ist, durch das Dasein von Menschen überhaupt, bestimmter solcher, bestimmter Gedanken in bestimmten Menschen, so muss sie, um alles dieses zu verstehen, eben die Menschenlehre zu Hülfe nehmen. Das ergiebt eine Grenzwissenschaft über die Abhängigkeit der Natur vom Menschen. Wieder diese Grenzwissenschaft kann ihr besonderes Augenmerk auf die Naturatome richten, mit welchen Menschenseelen in unmittelbarer Wechselwirkung stehen, und betrachten, inwiefern Vorgänge in diesen Atomen auf unmittelbaren Einwirkungen der bestimmten Menschenseelen beruhen.

Dies würde also eine besondere Abtheilung, vielleicht Wissenschaft innerhalb der Wissenschaft von der Abhängigkeit der Natur vom Menschen sein.

Beide Wissenschaften, die von der Abhängigkeit der Natur vom Menschen, und jene von der Abhängigkeit des Menschen von der Natur, mögen oft jede der anderen bedürfen, um zu einem deutlichen, widerspruchslosen und vollständigen Wissen zu gelangen.

Hiermit bin ich mit meiner Entgegnung zu Ende.

Prof. Dr. Lasson: Auf die ganze Fülle der Fragen, die der eben gehörte interessante Vortrag angeregt hat, einzugehen verbietet sich von selbst. Ich will deshalb nur einiges wenig berühren, was mir zunächst liegt, mehr in dem Sinne, das eben Gehörte von einem etwas anderen Standpunkte aus zu ergänzen, als es zu widerlegen. Mir ist es aufgefallen, dass der Herr Vortragende, der doch die Notwendigkeit eine Seele anzunehmen in erster Linie auf die vollkommene Unvergleichbarkeit der inneren Erschei-

nungswelt mit der räumlich ausgedehnten Aussenwelt begründet, gleich wohl auf die Suche geht nach dem Orte, wo die Seele ihren bleibenden oder wechselnden Aufenthalt habe. Es scheint doch, als ob damit die Seele wieder in die Analogie des „Dinges“ hineingezogen werde, von welcher es gerade galt sie zu befreien. Wenn ein sogenannter Empirismus die Existenz einer Seele leugnet oder doch fürs erste dahingestellt sein lässt und eine Psychologie ohne Seele versucht, so beruht das darauf, dass man nur das äussere, räumlich ausgedehnte Ding mit seinen räumlich-zeitlichen Bewegungen für wahrhaft seiend und unmittelbar gewiss hält und zusieht, ob nicht alles andere, was weder als Ding noch als Bewegung des Dinges sich darstellt, gleichfalls aus Dingen und Bewegungen sich ableiten lasse. So lange nun diese Ableitung nicht gelungen ist, ist man wohl gezwungen, diese Art der Erscheinungen fürs erste anzuzweifeln oder auch ihr ein wahrhaftes Sein entschieden zu bestreiten. Diejenigen dagegen, die eine Seele im directen Gegensatze zu allem Körperlichen behaupten, behaupten damit, eine solche Ableitung sei überhaupt und für immer unmöglich, und setzen zugleich das wahrhafte Sein unräumlicher Substanzen, entweder so dass ausserdem auch noch räumliche als wahrhaft seiend anerkannt werden, oder so dass diese letzteren nur als blosse Erscheinung ohne Wahrheit gelten. Der Vortragende hat die Notwendigkeit, eine Seele als selbständiges Princip der inneren Erscheinungen anzunehmen, nachgewiesen; in der Consequenz der Betrachtungsweise, scheint es, hätte es nun auch weiter gelegen, die Seele als schlechthin unräumliche Substanz aller räumliche Beziehung zu entnehmen. Es muss ja wohl eine Beziehung der Seele auf ihren räumlich ausgedehnten Körper angenommen werden; aber auch diese Beziehung kann keine räumliche sein, wenn die Seele unräumlich ist, und die Frage nach dem Sitz der Seele im Körper scheint dann keinen rechten Sinn zu haben.

Ich verbinde damit noch eine andere Erwägung. Der Vortragende meint, die Lehre von der wesentlichen Identität von Seele und Leib sei unfruchtbar für die Aufhellung der psychischen Erscheinungen. Das ist gewiss zuzugeben, wenn eine solche unmittelbare und so zu sagen grobe Identität behauptet wird, wo das eine Glied als schlechthin räumlich und materiell, das andere als schlechthin unräumlich und unmateriell gedacht und gleichwohl eine Identität zwischen beiden angenommen wird. Eine solche Identität kann in der That immer nur behauptet, nie verständlich oder für die Erklärung fruchtbar gemacht werden. Aber ganz anders liegt es, wenn die Identität gefasst wird als eine stetig werdende, so dass Leib und Seele zwar im Anfang völlig geschieden, aber doch fähig sind, durch Entwicklung in einander überzugehen. Der Leib, der eine Seele hat, ist doch kein blosses äusseres Ding, sondern er ist organisierter Leib, Organisation aber ist der directeste Gegensatz zu allem bloss äusserlichen Nebeneinanderbestehen, die in-

nerlichste Beziehung zwischen Verschiedenem, die man sich nur denken kann. Die Processe von leiblicher Art als auf Organisation beruhend müssen deshalb gedacht werden als ein stetiges Hinausgehen über die bloss räumliche und materielle Daseinsform, als ein stetiges Sichumsetzen in das Seelische; ebenso aber muss man auch die Seele denken als durch ihre eigene Natur auf das Leibliche bezogen, ja als die ideelle Form und das Princip für das Leibliche selber. So wird es denkbar sein, dass sich beide stetig entgegenkommen, der Leib von seinem niedersten Stadium an, wo er dem Unorganischen am nächsten steht, zu einem höchsten sich entwickelt, wo er unmittelbar an das Unräumliche angrenzt und Seele wird, die Seele aber als Form und Princip den Leib regiert und mit dem Leibe sich selbst weiter und weiter vollendet. So wenig nun gefragt werden darf, wo denn in einem Objecte die Form sei, die es gestaltet, so wenig darf man nach einen räumlichen Sitze der Seele im beseelten Körper fragen, und nicht einmal die Antwort ist in strengerem Sinne richtig, dass die Seele ganz im ganzen Leibe sei und ganz in jeglichem seiner Teile, was recht verstanden nur ein bildlicher Ausdruck für Unräumlichkeit ist.

Sucht man die Seele irgendwo im Körper, so geht man von der Voraussetzung aus, der Körper sei ein Ding und die Seele ein anderes Ding, das in jenem enthalten sei. Das ist aber eine ganz unmögliche Anschauungsweise. Gewiss muss man eine existierende Seele annehmen; aber existieren heisst nicht: als Ding existieren. Dinglichkeit ist immer nur sozusagen ein Nullpunkt: mit ihr hebt die Entwicklung an, in sie sinkt die Entwicklung zurück; aber doch bildet die Dinglichkeit immer nur die Grenze für alle Bewegung, der sich die letztere ins unendliche annähert, ohne sie jemals wirklich zu erreichen. Das was im Körper und Seele wirklich ist, das ist der Mensch, der als beseelter Leib und verleiblichte Seele existiert. Damit hören weder Leib noch Seele auf, Substanzen zu sein. Denn wenn man mit dem Worte Substanz einen Sinn verbindenw ill, so ist Substanz das, was Attribute, Accidenzen, Modi hat, was im Wechsel seiner Zustände sich dauernd erhält, was das Tragende ist für an ihr Erscheinendes, und dies passt ebensowohl auf den Leib wie auf die Seele, zugleich aber auch auf den ganzen Menschen. Und da was in der einen Beziehung Substanz ist, in der anderen Beziehung Attribut oder Accidenz sein kann, so hindert die Substantialität von Leib und Seele durchaus nicht, dass beides Attribute der einen Substanz seien, die wir einen Menschen nennen. Der Mensch ist Leib und Seele zugleich und in einem, sofern der Leib organisierter Leib und die Seele organisierendes Princip ist; der Mensch entwickelt sich aus der niederen Daseinsform des Leibes zu der höheren Daseinsform der Seele, sofern der Leib nur erst äusserliches und widerstrebendes Substrat des organisierenden Princips ist, die Seele aber durch den stetigen Fort-

schritt der organisierenden Thätigkeit immer vollkommener verwirklicht, was sie an sich ist. So gehen denn Leib und Seele stetig fortschreitend in eine Einheit zusammen, die das Substrat bildet für die höheren Daseinsformen des einen Wesens, welches Mensch heisst.

Es ist deshalb nicht genügend, denen gegenüber, die nur das Körperliche als das unzweifelhaft und wahrhaft Existierende ansehen, an der ebenso wahrhaften Existenz oder an der höheren Realität der Seele festzuhalten; sondern man muss auch weiter verfolgen, wie auf der Basis der sich vollziehenden Einheit von Leib und Seele das einheitliche menschliche Wesen höhere Stufen der Verinnerlichung erreicht, Bewusstsein und Geist wird. Insbesondere genügt es nicht, mit dem Vortragenden den Geist nur als den Besitzstand der Seele in seiner Gesammtheit zu fassen, wo ihr ein Mannigfaltiges als ihr Inhalt gegeben sei. Der letztere Zustand bezeichnet vielmehr das Bewusstsein, und schon dieses geht über das bloss Seelische hinaus. Wenn man dagegen wie der Vortragende alles am Menschen was nicht leiblich ist, mit dem gemeinsamen Worte Seele bezeichnet, so bleibt über der rein negativen Bestimmung leicht verborgen, was denn die Seele positiv bedeutet, und ebenso, was die Seele in diesem weiteren Sinne für wesentliche Unterschiede in sich schliesst. Und gerade darauf kommt es an; denn es gilt doch vor allem, den Menschen in seinem wesentlichen Unterschiede von allem anderen und besonders von dem Thiere zu begreifen, welches ja auch eine Seele und eine Art von Bewusstsein besitzt. Verstanden wird der Mensch nur als geistiges Wesen, welches freithätig seine Natur, d. i. Leib und Seele im engeren Sinne, benutzt und gestaltet. Der Vortragende scheint aber über den psychischen Mechanismus, die durchgängige Gesetzmässigkeit des psychischen Geschehens nicht eigentlich hinauszukommen; wenigstens hat er sich nicht darüber erklärt, wo nach ihm die Freiheit einsetzt. Jener Mechanismus kann ja sicher nicht überhaupt geleugnet werden; er ist nur im Menschen kein Letztes, sondern für den Geist unendlich modificierbar, ein blosses Substrat und Mittel für des Geistes freie Thätigkeit. Leib und Seele sind im Menschen nichts für sich, sondern blosse Durchgangspunkte für das eine Menschenwesen, welches in seiner wahren Daseinsform Geistigkeit, d. h. Freiheit ist, ohne dass es damit aufhörte Leib und Seele zu sein und eine natürliche Basis zu haben.

Eben deshalb ist es mir zweifelhaft, ob die Psychologie als eine Wissenschaft für sich behandelt werden kann. Der Vortragende definiert sie als die Wissenschaft von dem, was innerlich wahrgenommen werden kann. Aber innerlich ist hier in der That nur eine negative Bestimmung; es heisst nicht äusserlich, nur intensiv, nur an die Zeitform gebunden; und wird gefragt, was denn dies Innerliche positiv sei, so lautet die Antwort: es sei das gesammte Geistesleben, mit seinen Vorstellungen, Gefühlen und Stre-

bungen. Im Grunde heisst das nur: Psychologie ist die Wissenschaft vom Psychischen, und als der Charakter des Psychischen wird nur angegeben, dass es das nicht räumlich Wahrgenommene sei. Aber nicht-räumlich ist auch vieles andere, z. B. das Gute und das Böse, die Wahrheit und der Irrtum; auch dies zum Gegenstande der Psychologie zu machen, würde doch wohl eine bedenkliche Erweiterung der Grenzen derselben sein. Es muss der Logik, der Ethik, der Aesthetik doch auch etwas übrig bleiben, wie der Vortragende selber anerkennt; diese Wissenschaften in die Psychologie aufgehen zu lassen, würde heissen, den psychischen Mechanismus zum Herrn über die objectiven Ideen, die Seele zur Macht über den Geist zu machen, was sich mit dem Charakter der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, der den Geistesgebilden innehat, nicht verträgt. Was mit der Psychologie intendiert wird, scheint mir vielmehr die Reflexion des denkenden Geistes über seine ihm vorausgegebene Natur zu sein. So gefasst aber ist die Psychologie ein Teil, und zwar der abschliessende Teil, der Naturwissenschaft, die man doch nicht bloss als Wissenschaft von dem räumlich Existierenden, sondern auch von den Kräften und Bewegungen fassen muss, die die räumliche Erscheinung erst hervorbringen. Psychologisch betrachtet ist der Mensch der Gipfel des Thierreiches; der Geist als das specifisch Menschliche entzieht sich der psychologischen Betrachtung. Dass das specifisch Psychologische durch das Physiologische nicht ausreichend erklärt werden kann, ist gewiss richtig; aber das muss zugegeben werden, dass das Psychologische mit dem Physiologischen in untrennbarer innigster Verbindung steht. Erst das Geistige erhebt sich über das eine Moment wie über das andere ebenso wie der Künstler sich über sein Material erhebt.

Am allermeisten aber wird der sensualistische Irrthum abzuwehren sein, als ob der Geist das Product einfacherer psychischer Vorgänge sei. Ich weiss nicht, wie der Vortragende zu dieser Ansicht steht. Wohl nur methodologisch meint er es, wenn er für das Vorhandensein eines specifisch Psychischen gerade auf die sinnlichen Wahrnehmungen sich beruft. Das Wort „Wahrnehmung“ wird dabei kaum zu urgieren sein; denn nachher wird dafür „Empfindung“ gesetzt. Die „sinnliche Wahrnehmung“ im strengen Sinne ist ein geistiger Act und zwar einer der höchsten und compliciertesten, mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und hat mit dem Psychologischen im engeren Sinne nichts zu thun. Die Empfindung ist selbst ein Objekt der sinnlichen Wahrnehmung wie die Qualität eines anderen Objektes, und die Wahrnehmung der Empfindung ist um nichts gesicherter als irgend eine andere Wahrnehmung. Aber auch dass die sinnlichen Empfindungen die elementaren Thatsachen sein, aus deren Zusammenwirken nach bestimmten Gesetzen sich die complicierten psychischen Erscheinungen

ergeben, ist nicht zuzugestehen. Neben den Empfindungen stehen wenigstens in gleicher zeitlicher Priorität und mit gleich elementarem Charakter die Triebe, und zu Empfindungen und Trieben muss man nicht bloss die Gesetze ihrer Combination, sondern auch die apriorische Beschaffenheit des menschlichen Wesens als die Factoren für die Entstehung der höheren psychischen Gebilde in Anschlag bringen. Dass aber aus dem psychischen Vorstellen ein geistiges Denken, aus dem psychischen Begehren ein geistiges Wollen wird, das kann erst recht nicht aus dem Vorstellen und Begehren selber stammen, sondern das muss aus der Anlage des vorstellenden und begehrenden Wesens erklärt werden, das an sich Geist ist und sein Vorstellen und Begehren zu beherrschen vermag. Mit dem Vortragenden stimme ich völlig darin überein, dass unser Gewissen uns den ethischen Charakter der Weltordnung verbürgt ebenso wie unsere Unsterblichkeit; nur darf man die letztere nicht gerade von der Seele im engeren Sinne aussagen, sondern von dem Menschen als einheitlichem Wesen, das mit verändertem Substrat sich ewig lebend fortentwickelt. Ebenso aber muss hinzugefügt werden, dass auch das Wissen von unserer theoretischen Vernunft das Dasein des Absoluten als absoluter Persönlichkeit verbürgt, und es scheint durchaus nicht unserem Begreifen verschlossen, dass dieses Absolute, damit eine sittlich geordnete Welt sei, sich zur Schöpfung endlicher Geister entschliesse. Der Satz: Dieses oder jenes ist unerkennbar, ist immer leicht zu haben. Er widerspricht aber ebenso dem Interesse wie der inneren Notwendigkeit des Erkennens. Was bis jetzt nicht erkannt ist, wird später erkannt werden; wenn etwas jetzt unerkennbar scheint, so ist das ein Zeichen dafür, dass wir durch irrtümliche Auffassungen uns den Zugang zur Sache versperrt haben, und eine Aufforderung, die Begriffe, mit denen wir operieren, in besserem Anschluss an die Wirklichkeit umzugestalten. Denn das was vernünftig ist, ist auch erkennbar; das wahrhaft Seiende aber kann nicht anders als vernünftig sein. Unerkennbar ist nur das Unvernünftige; das Absolute ist aber jedenfalls absolut vernünftig. Durchaus treffend bemerkt der Vortragende, dass die denkende Reflexion uns lehrt, dass das was wir eigentlich an Eindrücken erfahren, an sich unräumlicher Natur ist und von uns erst auf eine räumliche Welt gedeutet wird. Zweifeln lässt sich also wohl an der Wahrheit dieser räumlichen Welt, aber nicht an unserer eigenen denkenden Thätigkeit. Dass wir denkende Wesen sind, ist gewiss; die Deutung, die wir in unmittelbarem Denken unseren Eindrücken geben, muss durch kritisches Denken berichtigt werden. Die unmittelbar erfahrene Welt, die sich als Product eines nicht mit freier Reflexion geübten Denkens erweist, muss sich über ihre Wahrheit erst vor methodischem wissenschaftlichem Denken ausweisen. Zu dieser unmittelbar erfahrenen Welt gehört auch unser Leib. Weit entfernt das Gewisseste zu sein, unterliegt also gerade

der Leib der Notwendigkeit, durch den allseitigen Zusammenhang des Denkens erst in seiner Wirklichkeit bestätigt oder widerlegt zu werden. Von der Seele gilt dasselbe; wir müssen sie annehmen, weil das Denken uns dazu zwingt. Darin ist dem Vortragenden völlig zuzustimmen, dass die Annahme von der Wirklichkeit des Leibes die Wirklichkeit der Seele nicht ausschliesst, sondern fordert. Zugleich aber wird man hinzufügen müssen, dass die Wirklichkeit des räumlich ausgedehnten Leibes und einer ganzen räumlich ausgedehnten Welt in dem vorher angedeuteten Sinne durchaus in der Consequenz des Denkens liegt und dass was in ihr Erscheinung ist, sich vor kritischer Reflexion als ein phaenomenon bene fundatum erweist. Nur dass das Räumliche, Materielle, Dingliche nicht eigentlich ist, sondern stetig wird, um stetig in das Seelische und Geistige sich aufzuheben.

Dr. Hoffmann: Wenn ich an dasjenige anknüpfe, womit der Herr Vortragende geschlossen hat, so bin ich gern bereit, der Bescheidenheit und dem damit Hand in Hand gehenden Glauben des Herrn Vortragenden meine ganze Hochachtung zu zollen, bin aber nicht in der Lage, seinen Standpunkt zu theilen. Der Vortragende sagt: „Aber unser Gewissen bürgt uns dafür, dass die von diesem Absoluten, von Gott, gegebene Weltordnung eine ethische sei.“ Der V. wird nichts dagegen haben können, wenn ich ihm sage, dass mein Gewissen eine solche Bürgschaft nicht leistet. Das Absolute ist ein absoluter Autokrat, dem es weit eher zukommt ein Schrankenloses gegeben zu haben, also eine Welt voll Ordnung und Unordnung, als eine solche, in der die ethische Schranke das allein Berechtigte ist. Wenn ich nun auch zugebe, dass der V. es nicht gerade so meint, wie ich es hier darstelle, so hätte er doch mindestens entwickeln müssen, dass der Begriff des Absoluten das Ethische in sich schliesst, zumal es sich hier um das Wichtigste handelt, nämlich um die Unsterblichkeit der Seele. Wenn ich nun der Sache selbst näher trete, so muss ich offen gestehen, dass bei dem Vortrage eine solche Fluth von Problemen über mich herstürzte, dass es mir unmöglich wurde, derselben Herr zu werden, ich werde mich daher auf das mir besonders Wichtige beschränken.

Herr F. giebt uns zwar keinen präcisen Aufschluss über das Wesen der Seele, aber immerhin bestimmt er doch die Seele in Etwas, und zwar drückte er sich, wo er die Frage nach der ursprünglichen Verschiedenheit der Seelen erörterte, so aus: „unter Seele ist eben nur ein Etwas zu verstehen, welches fähig ist, Vorstellungen, Gefühle und Strebungen zu erzeugen.“ Von hier aus meine ich war es günstig, eine Excursion nach dem Wesen der Seele zu machen. Hier war die Frage aufzuwerfen: wie muss ein Ding beschaffen sein, damit es fähig sei Vorstellungen, Gefühle u. s. w. zu erzeugen. Als Erzeugerin ist die Seele etwas Actuelles,

etwas Ursächliches. Alles Actuelle, das in den Raum geht, kann aber immer nur von einem Raumpunkt ausgehen, so dass die absolute Ursache sich zu ihren Wirkungen im Raum wie Centrum zu Peripherie verhält. Und wenn man sich klar macht, dass Bewusstsein nur da vorhanden sein kann, wo Eines dem Andern nicht entgehen kann, wo Eines dem Andern licht ist, wo jede Fremdheit ausgeschlossen ist, so wird man das Ich, das Bewusstsein und alles was damit zusammenhängt in den Raumpunkt verlegen müssen. Wenn wir diesen Raumpunkt, dieses Nichts ohne Beziehung auf seine Peripherie betrachten, so hört er auf Centrum zu sein, und es entsteht dann allerdings die Frage: hat dieses Nichts noch einen Inhalt. Dass das Nichts das eminent Existirende ist, bedarf keines weiteren Beweises, denn zur Existenz von Nichts gehört eben Nichts, aber dennoch würde man mit Recht erwidern, dass die Existenz von einem inhaltlosen Nichts eine nichtige sei, erst wenn dem Nichts ein ewiger Besitz inne wohnt, wird es ein Reales, dann aber auch ein absolut Reales ein ὄντως ὄν. Ein Inhalt für dieses Nichts ergiebt sich aber sofort, wenn man erkennt, dass in ihm Peripherie und Centrum ist, zwar nicht dem Raum, aber der Idee nach. Dieses absolut Reale schliesst allen Inhalt metaphysisch in sich ein, in ihm wäre nun auch das zu suchen und zu finden, was wir Seele nennen, und namentlich zu untersuchen, ob die Seele die blosse Form also ein Nichts ist, oder ob sie selbst wenigstens einen Theil des Inhalts in Anspruch nimmt, und welchen?

Ich muss es mir versagen, von dem eben entwickelten Standpunkt aus die weiteren Ausführungen des V. zu besprechen, wohl aber fühle ich mich gedrungen, Herrn F. meinen besonderen Dank für seinen anziehenden und im höchsten Grade anregenden Vortrag auszusprechen.

Prof. Dr. Frederichs: Der Herr Vortragende hat einen Gegenstand behandelt, welcher um so eingehender und eifriger erwogen zu werden verdient, je grösser die Verwirrung in der Lehre von der Seele und der seelischen Thätigkeiten geworden ist, welche einmal durch die Herbart'sche Philosophie und dann durch die Naturwissenschaft, insbesondere durch die Physiologie, veranlasst worden ist. Dass Herbarts Erklärung der Seele wie der seelischen Vorgänge als irrig angesehen werden kann, darüber herrscht wohl jetzt keine Meinungsverschiedenheit mehr. Dass die Vorstellungen Kräfte, dynamische Centren sind, die auf einander nach statischen und mechanischen Gesetzen wirken, indem sie sich als solche mit einander verbinden, verschmelzen, verdrängen, hemmen u. s. w., — diese Lehre ist aus einem der grössten philosophischen Irrthümern hervorgegangen. Denn nicht die Vorstellungen, sondern die spontane Thätigkeit der Seele führt jene Erscheinungen herbei. Aber die Seele war für Herbart ein einfaches Wesen, welches keine

Anlagen, kein Vermögen, weder etwas zu empfangen noch zu produciren hat. Von diesem Standpunkt aus, der gegen alle Erfahrung spricht, bekämpfte er die Annahme der Seelenvermögen, leugnete dieselben und legte dadurch den Grund zu einer unhaltbaren Psychologie. Obgleich nun der Herr Vortragende einen ganz verschiedenen Begriff der Seele von dem Herbarts aufstellt, indem er die Seele als einfache Substanz fasst, deren elementare Bestandtheile die Vorstellungen, Gefühle und Strebungen sind, so giebt er doch sonderbarer Weise Herbart Recht, dass er die Theorie der Seelenvermögen beseitigt habe. Aber er meidet nur den Namen „Vermögen“ und nennt dieselben elementare Bestandtheile, welches die Sache aber viel weniger treffend bezeichnet. Denn diese elementaren Bestandtheile sind eben die Grundkräfte der seelischen Substanz, indem diese sich im Vorstellen, Fühlen und Wollen gliedert; diese Grundkräfte sind das Beharrliche in dem Wechsel der seelischen Erscheinungen, haben specifische Functionen, sind aber nicht durchaus gesondert, sondern durchdringen sich einander; daher heissen sie ganz treffend Seelenvermögen. Dass man dieselben oberflächlich und verkehrt aufgefasst hat, das ist noch kein Grund, sie überhaupt zu leugnen, wie Herbart gethan hat. Neuerdings hat über diese Frage ausführlich Witte in seiner Schrift über Freiheit des Willens [1]) gehandelt; auf seine beachtenswerthe Ansicht über die Seelenvermögen möchte ich bei dieser Gelegenheit aufmerksam machen. Ihm sind die Seelenvermögen Substanzen im Leben der inneren Erfahrung. Wie wir den äusseren Erscheinungen eine allgemeine Substanz unterlegen, ohne darum auf einzelne Substanzen zu verzichten, ebenso schliesst die eine Seelensubstanz die substantielle Gliederung derselben nicht aus. Das Beharrliche im Raum, die Substanz ist der Stoff, die Materie; das Beharrliche in der Zeit, die Seelensubstanz ist nicht Stoff, sondern Vermögen: das Vermögen der Durchgeistigung des Körpers; nun aber sind Erkennen, Fühlen, Wollen die letzten substanziellen Einheiten der Seelenthätigkeit ebenso wie in der materiellen Welt die Atome. Diese Substanzen der seelischen Thätigkeit sind wieder mit Kräften ausgestattet, wie das Erkenntnissvermögen z. B. mit den Kräften des Wahrnehmens und Vorstellens, der Einbildung, des Denkens. Diese Vermögen tragen ferner das innere Mass in sich: Das Mass des Erkennens ist die Wahrheit, das des Fühlens die Lust, das des Begehrens die Güte. Somit können diese Vermögen angemessen unterschieden werden als Wahrheits- — Lust — und Werthbewusstsein, deren entsprechende Kräfte Erkennen, Fühlen und Begehren sind. Ich habe damit kurz die Witte'sche Auffassung von den Seelenvermögen angedeutet, die mir sehr beachtenswerth er-

[1]) J. H. Witte. Ueber Freiheit des Willens, das sittliche Leben und seine Gesetze. Bonn 1883. 8.

scheint. Ohne die Anerkennung und richtige Auffassung der Seelenvermögen lässt sich keine empirische Psychologie haltbar errichten.

Was die Verwirrung betrifft, welche die Naturwissenschaft, insbesondere die Physiologie in der Psychologie angerichtet hat, so ist sie dadurch hervorgebracht, dass man meinte, wenn man die negativen Bedingungen der psychischen Erscheinungen, die Grade der Nervenreize, die Stärke oder Schwäche der Nervenschwingungen auseinander gesetzt, man damit dieselben selbst erklärt hätte, oder daraus allein erklären könnte. Man verschloss sich der alten Wahrheit, das aus Bewegungen der Moleküle nicht ohne einen für uns unerklärlichen Umwandlungsprocess die qualitativen Empfindungen hervorgehen können. Mit Recht hat dies auch der Herr Vortragende hervorgehoben, wenn er sagt, es sei als eine unumstössliche Thatsache anzuerkennen, dass die reine Intensität der psychischen Phänomene der phänommalen Extension der Materie völlig unvergleichlich sei; auch erkenne ich, mit dem Herrn Vortragenden an, dass die Thatsache der mathematischen Correspondenz zwischen Nervenprozess und Empfindung die Grundlage der Psycho-Physik ist. Freilich ist mir dann nicht recht begreiflich, wie derselbe sagen kann, es gebe einen ebensowohl psychologischen wie einen physischen Mechanismus. Wenn aber auch die Psychologie erst ihre wahre Bedeutung durch den rationalen Theil erhalten soll auf Grund einer einheitlichen Weltanschauung, so bin ich ganz damit einverstanden. Der Vortragende kann sich diese auf keiner andern Grundlage auferbaut denken als auf der ihr von Fichte gegebenen. Der Vortrag enthält aber darüber nur wenige Andeutungen, so dass ich über die Möglichkeit eines solchen Aufbaus auf Fichtescher Grundlage mich nicht weiter einlassen will.

Oberlehrer a. D. Dr. Essen: Obschon ich den Hauptresultaten, zu welchen der Herr Vortragende gelangt ist, nicht widersprechen will, so ist mir doch manches in der Art, wie er zu denselben gelangt, nicht klar geworden. Dass die einfachen sinnlichen Empfindungen auf den Begriff der Seele hinführen ist mir klar, insofern es Lebenserscheinungen sind und die Seele eben als das Princip des Lebendigen aufgefasst wird. Dass zugleich die Lebenserscheinungen specifisch verschieden seien von allen übrigen, ist auch nicht zu bestreiten, wie ja die elektrischen Erscheinungen andere sind als die der Schwerkraft. Auch gesteht der Herr Vortragende zu dass kein zwingender Grund vorliege, diesen Zustand der Einheit, den wir Leben nennen, in Gestalt einer für sich bestehenden Einheit zu hypostasiren. Er schliesst aber: So muss denn ein Wesen oder eine Gattung von Wesen existiren, die fähig sind, seelische Prozesse zu entwickeln, und diese Wesen müssen als Charakteristikum die völlige Unvergleichlichkeit mit der durch ihre phänomenale Extension gekennzeichneten Materie an sich

tragen, also kurz gesagt, seelischer Natur sein. Ich möchte mir hier nun die Bemerkung erlauben, hier dasjenige, was so eben für unstatthaft erklärt wurde, dennoch geschehen ist. Sehr interessant ist mir dasjenige gewesen, was der Herr Vortragende über die Einheit des Selbstbewusstseins gesagt hat; doch ist mir eben nicht ganz klar geworden, inwiefern das erlangte Resultat, dass die Seele eine einfache immaterielle Substanz sei, weniger bloss methaphysischer Natur sein sollte, als die bisher ausgesprochenen Ansichten. Der Begriff der Substanz ist, wie es mir scheinen will, in dem Sinne, wie er augenblicklich hier gebraucht wird, zu wenig empirischer Natur, und der Schluss, dass die Seele eine einfache Substanz sei, weil sie sich erscheine, ohne Rücksicht darauf, als was sie sich erscheine, scheint mir doch ein Rückschluss anderer Art zu sein als der, durch den z. B. Newton aus den Kepler'schen Gesetzen auf die allgemeine Gravitation kam. Um so mehr aber stimme ich dem negativen Teile des Vortrags bei, dass die blosse Emperie und die rein mechanische Auffassung am wenigsten geeignet sind, eine Lösung des hier vorliegenden Problems zu geben, um so gewiss hat er Recht mit seinem Schlusssatze: Wenn die absolute Existenz der Seele in Frage kommt, so dürfen wir nicht von der Psychologie, sondern lediglich von der Metaphysik eine Antwort hoffen.

Zum Schluss erhielt der Vortragende das Wort; derselbe verzichtet jedoch auf den Abdruck seiner Erwiderung.

Verlag von **C. E. M. Pfeffer (R. Stricker)** in Halle a/S.

Der

DARWINISMUS

und

seine Consequenzen

in

wissenschaftlicher und socialer Beziehung.

Von

Dr. Eugen Dreher,

Docent an der Universität Halle.

Preis: Mark 2.—

Die Darwinsche Theorie ist seit Jahren so häufig und von so verschiedenartigen Gesichtspunkten beleuchtet worden, dass man an jeden neuen Versuch mit einem gewissen Vorurteil, das aus einer Art Ermüdung entspringt, herantritt. Die vorliegende Schrift ist jedoch geeignet, dieses Vorurteil zu zerstreuen, denn in ihr entwickelt ein scharfer Denker vom philosophischen Standpunkt aus eine Reihe von Consequenzen der Darwinschen Lehre, denen man mit Interesse auch da folgt, wo man je nach Einsicht und Neinung ihnen nicht beizustimmen vermag. In der That ist die Zahl derjegigen, welche den Dualismus nicht für berechtigter halten als den Monismus, sehr gross, und die Gründe, welche sie für sich anführen, wiegen recht schwer. Andererseits betont der Verfasser sehr richtig, dass alle menschliche Erkenntnis so organisirt ist, dass wir für jedes Geschehen einen hinreichenden, dasselbe bestimmenden Grund verlangen, sodass die Wirkung stets als die allein notwendige Folge der Ursache erscheint, dass aber die Meinung in diesem Sinne in das Wesen der Dinge zu schauen, ein Wahn ist, der durch ein tieferes Eingehen auf die Natur unserer Erkenntniss vollständig zerstört wird. Denn all unser Erkennen erstreckt sich blos auf die phänomenale Seite der Natur und die hinter dem Schleier der Erscheinungen thätigen Agentien sind dem geistigen Auge eben so gut verschlossen wie dem materiellen. Der Verfasser sieht im Monismus wie im Dualismus einseitig berechtigte Schemata unseres Geistes, die sich mehr oder minder eignen, die Probleme des Daseins verständlich zu machen. Wer den Ausführungen des Verfassers zu folgen imstande ist, wird in der Schrift eine eben so anregende wie angenehme Lektüre finden.

(Kölnische Zeitung.)

— Durch alle Buchhandlungen zu beziehen. —

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

7305CC LBC 2006

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01354 8047